Н. ЛОССКИЙ

ДОСТОЕВСКИЙ
И ЕГО
ХРИСТИАНСКОЕ МИРОПОНИМАНИЕ



ИЗДАТЕЛЬСТВО ИМЕНИ ЧЕХОВА

Нью-Йорк

Н. ЛОССКИЙ

ДОСТОЕВСКИЙ
И ЕГО
ХРИСТИАНСКОЕ МИРОПОНИМАНИЕ



ИЗДАТЕЛЬСТВО ИМЕНИ ЧЕХОВА

Нью-Йорк 1953

DOSTOYEVSKY AND HIS CHRISTIAN WORLD CONCEPT

by

NICHOLAS LOSSKY

Printed in the United States of America

ПРЕДИСЛОВИЕ

Уже сам факт появления книги Лосского о Достоевском вызовет большой интерес, ибо имя Лосского пользуется широкой известностью не только среди русских, но и среди иностранных его читателей и почитателей. В своих многочисленных и фундаментальных философских трудах Лосский построил систему мировоззрения, отличающуюся классической четкостью и последовательностью мысли.

Для русской философии главное значение Лосского заключается в том, что он явился первым русским мыслителем, которому удалось создать внутренне цельную и внешне законченную систему философского мировоззрения. Он совершил тот высший синтез «полноты духовных созерцаний Востока с логическим совершенством западной формы», который намечал в своих гениальных набросках Вл. Соловьев. Но значение Лосского не исчерпывается его заслугами перед русской мыслью. Его новая гносеологическая теория интуитивизма, впервые выраженная им в «Обосновании интуитивизма» (1906) и развитая затем в «Чувственной, интеллектуальной и мистической интуиции» (1938), имеет эпохальное значене и для мировой мысли. Ибо Лосскому удалось совершить новый коперниковский переворот в гносеологии, в направлении преодоления дуализма между сознанием и бытием в акте интуиции, как «созерцания предмета в подлиннике». Если Бергсон блестяще описал интуицию, то Лосский дал подлинное «Основание интуитивизма».

В книге «Мир как органическое целое» (1917) Лосский, руководствуясь идеей об «имманентности всего всему», построил новую систему метафизики, названную им «органическим идеал-реализмом». Выработ-

танное им в этой книге понятие «субстанционального деятеля», безусловно, войдет в философский обиход будущего. В книге «Свобода воли» Лосским дана исключительно смелая, остроумная и глубинная концепция философского индетерминизма. В книгах «Ценность и бытие» (1931) и в недавно изданном труде «Условия абсолютного добра» (1947) Лосский дает свою теорию ценностей и свою «теономную этику», основывающуюся на усмотрении верховенства религиозных ценностей и дающую углубленный анализ структуры нравственных актов. Остальные работы Лосского мы можем привести лишь в порядке перечисления.

Необходимо отметить органичность философского пути Лосского: от гносеологии и логики он шел через метафизику и теорию ценностей к этике и религиозной философии. В лице Лосского русская теоретическая философия принесла свой самый зрелый плод.

Интересно, что почти все крупнейшие русские философы как бы считали своим долгом писать книги о Достоевском. Именно русским философам более, чем профессиональным литературным критикам, обязаны мы лучшими книгами о величайшем русском художественном гении. Мало того, Достоевский был по существу впервые по достоинству понят и оценен именно философами — создателями русского религиозно-философского Ренессанса, т. е. тем поколением, которое было затронуто и пронизано влиянием Достоевского и Вл. Соловьева, и в котором, после позитивистической духовной летаргии проснулась жажда духовного, в том числе философского творчества. При этом Розанов и Мережковский, отчасти Лев Шестов, почти что начали свою творческую деятельность с исследований о Достоевском, а Бердяев и Булгаков написали свои исследования в процессе становления их философского миросозерцания. В отличие от них, Лосский занялся Достоевским значительно позже того, как он написал свои основоположные философские труды.

В книге Лосского обращают на себя внимание две черты: ее энциклопедический и синтетический характер. В первых трех главах «Основные черты характера Достоевского», «Религиозная жизнь Достоевского», «Перерождение убеждений» дан, вероятно, самый обстоятельный, и при том проникновенный анализ характера писателя, и прослежена с необычайной тщательностью его духовная биография. Эти главы дают богатейший материал — и больше чем только материал, для понимания и изучения личности писателя. Лосский использовал для своего труда, можно сказать, все материалы, которые только можно было «раскопать» в условиях эмиграции, при этом сам образ Достоевского воссоздан им с большим архитектоническим искусством.

В дальнейших главах «Абсолютное совершенство», «Теодицея Достоевского», «Мировое зло», «Значение страдания» и др. Лосский дает психологически тонкую и философски глубокую интерпретацию основ религиозного миропонимания писателя. После трудов Мережковского, Розанова, Бердяева, Иванова и др. трудно, как будто, сказать что-либо принципиально новое о мировоззрении писателя. Однако, можно утверждать, что Лосскому удалось дать наиболее полную панораму мировоззрения Достоевского: его книга свободна от многих односторонностей, в которые соблазнительно впасть при философском анализе его творчества. В противоположность Мережковскому и Розанову, излишне иррационализировавшим и без того иррациональный мир Достоевского, и, пожалуй, чересчур подчеркивавшим хаотическое начало в нем, Лосский освещает Достоевского примиряющим в «высшей гармонии духа» светом своего целостного разума. Отнюдь не умаляя трагического характера мироощущения писателя, он не абсолютизирует его «философии трагедии», не стремится сделать из Достоевского стопроцентного экзистенциалиста. Глубоко проникая в темные глубины мира сознания писателя, он не заражается теми «соблазнами свободы», против

которых и сам писатель, может быть, не выработал при жизни достаточного иммунитета, и которому в известной степени поддавались такие представители трагического мироощущения как Шестов и Бердяев. Нельзя отрицать, что Бердяев и Вяч. Иванов, как люди профетического духа, в высшей степени созвучны Достоевскому. С другой стороны, их толкование Достоевского нередко чересчур субъективно и тень их собственного трагического мировоззрения (особенно у Бердяева) иногда заслоняет гармонический катарсис («осанну»), к которому все-таки был устремлен дух писателя.

Лосский именно и стремится вскрыть ту «невидимую гармонию», ту «осанну», которая составляет сердцевину мировоззрения писателя, несмотря на все видимые «горнила сомнений» и трагические раздвоения сознания в нем. Там, где Лосский не мог найти достаточной опоры для такого синтеза в мировоззрении писателя (например в проблеме теодицеи), он становится на твердую почву в своем собственном мировоззрении, стремясь показать, что Достоевский не дал «синтетических» формулировок только потому, что он не был профессиональным философом, что, впрочем, более чем компенсируется гениальной и философски-значимой диалектикой его художественных образов. Пользуясь таким методом, Лосский находит в Достоевском не только выразителя антиномий «Содома и Мадонны, человекобога и Богочеловека», но прежде всего христиански-православный «Столп и утверждение истины». Истолковывать Достоевского в духе трагического мировоззрения гораздо благодарнее и литературно эффектнее, чем видеть в нем, сверх того, утвердителя истинно христианского миропонимания. Труднейшая задача для моралиста — апология Добра без налета скуки, — удалась Лосскому самым блестящим образом. Приводим слова самого автора по этому поводу: «Этический скептицизм, сопутствуемый более или менее остроумными отрицаниями, более эффектен, чем защита положительных учений. Он при-

дает человеку видимость глубокого ума. Повседневное добро, без которого даже и одного дня не прожить, привычно нам, как воздух, поэтому мы и не умеем ценить его по достоинству».

В свете гармонического мировоззрения самого философа мы прозреваем «невидимую гармонию», которой освещено изнутри творчество Достоевского, лучше и полнее, чем в труде какого-либо иного исследователя, что особенно ценно в наше время, когда так принято говорить о хаосе и дисгармониях, якобы составляющих главную характеристику «русской души», особенно в лице Достоевского.

Духовные снобы, вероятно, найдут книгу Лосского недостаточно парадоксальной и потому недостаточно экстравагантной. Но и они не смогут отрицать ценности мастерских анализов, сделанных Лосским.

Главное же — помимо своей информационной и философской ценности, эта книга имеет огромную воспитательную ценность. В Лосском мы чувствуем не только исследователя Дотоевского, но и духовный гармонический центр, мыслителя, примиряющего сомнения ума и запросы веры в своем собственном христианском миропонимании. А писать о Достоевском без опоры в своем собственном мировоззрении — значило бы написать «разыгранный фрейшиц перстами робких учениц». О Достоевском можно сказать то же, что было в свое время сказано о Канте: «Понять Достоевского значит выйти за его пределы».

Но именно потому, что Лосский сам преодолел в своем мировоззрении даже самые утонченные соблазны ума, ему удалось дать исключительно мастерские анализы «отрицательных героев» Достоевского, — Ивана Карамазова, Вермилова, и, особенно, Ставрогина, которого он, вслед за Вяч. Ивановым, лишает «гордо-демонического» ореола. (Лосский использовал здесь свой собственный этюд «О природе сатанинской по Достоевскому», напечатанный в тридцатых годах в «Современных Записках»)

В противоположность большинству исследователей, односторонне сосредотачивавшихся на анализе отрицательных героев, Лосский посвящает большое внимание анализу положительных героев. В особенности его анализ характера и смысла судьбы князя Мышкина выполнен им с большой тонкостью.

Ссылаясь на исследования психиатра Осипова, Лосский приходит к парадоксально звучащему теперь утверждению, что даже отрицательные герои Достоевского — отнюдь не душевно-больные, а только «невротики», и что в творчестве писателя дано достаточное количество душевно вполне нормальных лиц. Таким образом, он подрывает установившийся односторонний миф о Достоевском, как о больном гении.

В противовес распространенному взгляду на писателя, как на «проповедника страдания», Лосский справедливо утверждает, что «проповеди патологической любви к страданию у Достоевского мы нигде не находим. Там, где он возвеличивает страдание, он имеет в виду страдание, как неизбежное следствие нравственного зла, очищающее душу от этого зла».

В предисловии не место давать отчет о всех особенно ценных сторонах книги Лосского. Поэтому мы заканчиваем наш краткий обзор выражением уверенности в том, что в книге Лосского о Достоевском даже и взыскательному читателю откроется много нового и поучительного, и многие старые истины духа предстанут ему в новом свете.

Книга Лосского о Достоевском — одна из лучших книг, когда-либо написанная на эту вечно актуальную тему.

С. Левицкий

ОТ АВТОРА

Во избежание возможных недоразумений я скажу несколько слов о том, как и когда возникла моя книга «Достоевский и его христианское миропонимание». В течение всей своей жизни я был в дружеских отношениях с Николаем Васильевичем Тесленко, известным присяжным поверенным. Осенью 1881 г. мы вместе поступили в первый класс Витебской классической гимназии. Имение родителей Тесленко находилось в пяти верстах от именьица моей матери в Невельском уезде Витебской губернии. После большевистской революции Тесленко жил в Париже, а я часто приезжал в Париж из Праги. Во время одной из встреч Николай Васильевич сказал мне, что я должен написать книгу о христианстве, вроде книги Шатобриана «Гений христианства». Я понимал, что такой книги я написать не могу, не имея достаточных знаний о христианстве. Но в течение многих лет, читая и перечитывая Достоевского, я делал записи о важнейших идеях его. Совет Тесленко навел меня на мысль, что я могу изобразить великие достоинства христианства посредством гения Достоевского. В 1939 г. книга моя была закончена, но напечатать ее по-русски не было возможности, потому что началась война. В 1942 г. мне была предложена кафедра философии в Братиславе, в Словакии. Протестантское общество "Tranoscius" напечатало мою книгу в 1944 г. в переводе на словацкий язык.

Н. Лосский.

Лос Анжелес, Калифорния,
9 мая 1952 г.

ЧАСТЬ I

ЛИЧНОСТЬ ДОСТОЕВСКОГО

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ХАРАКТЕРА ДОСТОЕВСКОГО

Федор Михайлович Достоевский (30.X.1821-28.I.1881) с начала и до конца жизни проявлял во всем своем поведении и характере чрезвычайное, иногда прямо-таки адское самолюбие, самостоятельность убеждений и поступков, упорство в отстаивании своих убеждений, свободолюбие и чуткость ко всякому притеснению.

В детстве маленький Федя во всех своих проявлениях был, по словам родителей, «огонь»; он любил показывать ловкость и силу; устраивая игры в «диких», в Робинзона, он всегда предводительствовал. Однажды, когда он, не любя подчиняться чужому авторитету, резко отстаивал свои убеждения, отец пророчески сказал ему: «Эй, Федя, уймись; не сдобровать тебе... быть тебе под красною шапкой»[1]).

Наклонность жить в мире фантазии обнаруживается у Достоевского очень рано. Совсем ребенком он с увлечением слушает, как отец читает матери романы Редклиф. Он любит читать путешествия, романы Вальтера Скотта, мечтает о путешествиях по Востоку и в шестнадцатилетнем возрасте пытается написать роман из венецианской жизни.

Выйдя из родительской семьи, в Инженерном училище, на службе, потом на каторге, самолюбивый

---

[1]) А. М. Достоевский, «Воспоминания», стр. 43, 56, 71. Красная шапка — форма сибирских штрафных баталионов.

Достоевский обособляется от толпы товарищей, навязанных ему обстановкою. Он ведет преимущественно уединенную жизнь и уходит в мир своей фантазии. Герой повести «Хозяйка», оторвавшийся от действительности и одиноко живущий своими фантастическими грезами, похож на Достоевского в эту пору его жизни. Он пишет в это время «Хозяйку» и, по-видимому, имея в виду себя, а также главное лицо своей повести, говорит в письме к брату Михаилу: «Вне должно быть уравновешено с внутренним. Иначе, с отсутствием внешних явлений, внутреннее возьмет слишком опасный верх. Нервы и фантазия займут очень много места в существе. Всякое внешнее явление с непривычки кажется колоссальным и пугает как-то. Начинаешь бояться жизни»[1]).

Обособление Достоевского от товарищей вовсе не есть следствие равнодушия к людям или черствости сердца. Наоборот, он живо воспринимает чужую жизнь; он легко проникает в сокровенные тайники характера не только людей, но и животных; особенно чуток он к чужому страданию. Удаление его от шумной толпы товарищей объясняется тем, что он недоволен действительностью, слишком далекою от идеала и часто наносящею удары его самолюбию. В живое общение он вступает только с избранными, например, с Шидловским, или с лицами, приглашенными им. Так, д-р Яновский рассказывает, что Достоевский любил в 1846-49 гг. устраивать обеды для своих приятелей где-либо в ресторане, произносить при этом спичи и оживленно обсуждать в этих собраниях литературные произведения[2]).

Достоевский страстно хочет любить и быть лю-

---

1) Достоевский, Письма I. т., № 44, стр. 106. В дальнейшем, ссылаясь на письма, я буду указывать лишь номер письма. Об автобиографическом значении «Хозяйки» см. статью А. Бема «Драматизация бреда» в сборниках «О Достоевском» I. т., ред. А. Бема.

2) Воспоминания о Достоевском, «Русский Вестник» 1885, апрель.

бимым, он считает себя человеком «с нежным сердцем, но не умеющим высказывать свои чувства»[1]). Во все периоды своей жизни он жалуется на свой скверный отталкивающий характер: «иногда, когда сердце мое плавает в любви, не добьешься от меня ласкового слова» (к брату Михаилу, I, № 44). Неудивительно поэтому, что свою жажду любви он удовлетворяет в мечтах и изливает ее в таких повестях, как «Белые ночи», «Неточка Незванова», «Хозяйка», «Бедные люди», «Маленький герой». А сколько таких воображаемых сцен, как беседы с любимою девушкою в «Белых ночах», осталось непретворенными в повесть.

Когда исключительные условия или семейная связь или просто привычка снимают преграду между Достоевским и людьми, нежность его души и доброта обнаруживается ярко и сильно. В Тобольске, приговоренный к каторге Ястржембский был близок к самоубийству; его удержало от этого поступка влияние Достоевского, который обнаружил в этом деле мужественную натуру с женственною мягкостью.[2])

Множество фактов свидетельствует о его чрезвычайной доброте. Приятель молодости Достоевского д-р Ризенкампф говорит: «Федор Михайлович принадлежал к тем личностям, около которых живется всем хорошо, но которые сами постоянно нуждаются. Его обкрадывали немилосердно, но, при своей доверчивости и доброте, он не хотел вникать в дело и обличать прислугу и ее приживалок, пользовавшихся его беспечностью». Когда в 1843 г. Достоевский и Ризенкампф наняли общую квартиру, «самое сожительство с доктором чуть было не обратилось для Федора Михайловича в постоянный источник новых расходов. Каждого бедняка, приходившего к доктору за советом, он готов был принять, как дорогого гостя».

---

1) А. Г. Достоевская, «Воспоминания», стр. 47.

2) О. Миллер, Материалы для жизнеописания Ф. М. Достоевского, 127 стр. в книге «Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского», 1883.

«Все забитое судьбою, несчастное, хворое и бедное находило в нем особое участие, — рассказывает барон А. Е. Врангель, — его совсем из ряда выдающаяся доброта известна всем близко знавшим его; снисходительность Ф. М. к людям была как бы не от мира сего»[1])

Узнав о страшной нищете одной вдовы, оставшейся после смерти мужа с тремя детьми 11, 7 и 5 лет, Достоевский из жалости взял ее к себе прислугою со всеми детьми. Анна Григорьевна Достоевская пишет об этом случае: «Федосья со слезами на глазах рассказывала мне, еще невесте, какой добрый Ф. М. Он, по ее словам, сидя ночью за работой и заслышав, что кто-нибудь из детей кашляет или плачет, придет, закроет ребенка одеялом, успокоит его, а если это ему не удастся, то ее разбудит*[2]).

Он заботится об отдыхе прислуги. Испытывая самые тяжелые денежные затруднения, он тем не менее ежемесячно помогал семье своего любимого брата Михаила после его смерти. Особенно удивительна его постоянная забота о пасынке Павле Исаеве и материальная поддержка его даже тогда, когда этот молодой человек проявляет нахальную требовательность, продает по частям любимую библиотеку своего отчима во время его долгого пребывания заграницею, получает места по протекции отчима и через месяц-два теряет их вследствие дерзкого отношения к начальству и т. п. Все каверзы пасынка Достоевский переносит с изумительною кротостью и долготерпением.

Просящим милостыню Достоевский никогда не отказывал в помощи.

«Случается, — рассказывала жена его, — когда у моего мужа не найдется мелочи, а попросили у него милостыню вблизи нашего подъезда, то он при-

---

1) Барон А. Е. Врангель, Воспоминания о Ф. М. Достоевском в Сибири 1854-1856 гг., СПБ. 1912, стр. 35.

2) А. Достоевская, «Воспоминания», 78.

водил нищих к нам на квартиру и здесь выдавал деньги» (стр. 220). В 1879 г. какой-то пьяный крестьянин ударил на улице Достоевского по затылку с такою силою, что он «упал на мостовую и расшиб себе лицо в кровь».

«В участке Федор Михайлович просил полицейского офицера отпустить его обидчика, так как он его прощает».

Однако протокол был уже составлен и делу был дан ход. Мировому судье Достоевский заявил, что прощает обидчика и просит не подвергать его наказанию. Судья, снисходя к просьбе Достоевского, все же приговорил крестьянина «за произведение шума» и беспорядка на улице к денежному штрафу в 16 рублей, с заменою арестом при полиции на четыре дня. Достоевский подождал своего обидчика у подъезда и дал ему 16 рублей для уплаты штрафа.

Защищая Достоевского против навета Н. Н. Страхова, жена его пишет:

«Федор Михайлович был человеком беспредельной доброты. Он проявлял ее в отношении не одних лишь близких ему лиц, но и всех, о несчастии, неудаче или беде которых ему приходилось слышать. Его не надо было просить, он сам шел со своею помощью. Имея влиятельных друзей (К. П. Победоносцева, Т. И. Филиппова, И. А. Вышнеградского), муж пользовался их влиянием, чтобы помочь чужой беде. Скольких стариков и старух поместил он в богадельни, скольких детей устроил в приют, скольких неудачников определил на места. А сколько приходилось ему читать и исправлять чужих рукописей, сколько выслушивать откровенных признаний и давать советы в самых интимных делах. Он не жалел своего времени, ни своих сил, если мог оказать ближнему какую-либо услугу. Помогал он и деньгами, а, если их не было, ставил свою подпись на векселях и, случалось, платился за это. Доброта Федора Михайловича шла иногда вразрез с интересами нашей семьи, и я подчас досадовала, зачем он так бесконечно добр,

но я не могла не приходить в восхищение, видя, какое счастье для него представляет возможность сделать какое-либо доброе дело».

Человек, болезненно самолюбивый, имеющий приятелей, но не подлинных друзей, съеживающийся от постоянных столкновений с людьми, но вместе с тем ищущий любви и ласки, нередко удовлетворяет эту потребность своей души путем общения с детьми. Достоевский особенно нежно любил и понимал детскую душу.

«Я ни прежде, ни потом, — говорит Достоевская, — не видала человека, который бы так умел, как мой муж, войти в миросозерцание детей и так их заинтересовать своею беседою. В эти часы Федор Михайлович сам становился ребенком».

Рассказывая о длинной поездке всей своей семьи в Курскую губернию летом 1877 г., Достоевская говорит:

«Меня прямо поражала способность мужа успокоить ребенка: чуть, бывало, кто из троих начинал капризничать, Федор Михайлович являлся из своего уголка (он садился в том же вагоне, но поодаль от нас), брал к себе капризничавшего и мигом его успокаивал. У мужа было какое-то особое уменье разговаривать с детьми, войти в их интересы, приобрести доверие (и это даже с чужими, случайно встречавшимися детьми) и так заинтересовать ребенка, что тот мигом становился весел и послушен. Объясняю это его всегдашнею любовию к маленьким детям, которая подсказывала ему, как в данных обстоятельствах следует поступать».

Чуткий к чужим страданиям вообще, Достоевский особенно болел душою за детей, узнавая о случаях притеснения их. Он следит за судебными процессами, возбуждаемыми против родителей, истязающих своих детей. Из этих процессов он взял материал для «бунта» Ивана Карамазова против мира, в котором возможны невыносимые страдания невинных детей:

«Есть такие секущие, которые разгорячаются с каждым ударом до сладострастия, до буквального сладострастия, с каждым последующим ударом все больше и больше, все прогрессивнее. Секут минуту, секут, наконец, пять минут, секут десять минут, дальше, больше, чаще, садче. Ребенок кричит, ребенок, наконец, не может кричать, задыхается: «Папа, папа, папочка, папочка». Тут именно незащищенность-то этих созданий, — говорит Достоевский, — и соблазняет мучителей, ангельская доверчивость дитяти, которому некуда деться и не к кому идти, — вот это-то и распаляет гадкую кровь истязателя. Во всяком человеке, конечно, таится зверь, — зверь гневливости, зверь сладострастной распаляемости от криков истязуемой жертвы, зверь без удержу спущенного с цепи, зверь нажитых в разврате болезней, подагр, больных печенок и прочего».

Человек, измученный видением зла в мире и неспособный создать себе в своей общественной жизни среду дружеских отношений вследствие своей неуживчивости и требовательности, с душою, мягкою, но не умеющею проявляться, мечтает основать семью, как уголок мира, в котором легче может быть осуществлен идеал любви. После смерти своей первой жены, брак с которой был неудачен, Достоевский в течение двух лет делает пять предложений (Сусловой, Корвин-Круковской, Иванчиной-Писаревой, Ивановой и Сниткиной). В отношениях к Иванчиной-Писаревой, Ивановой и Сниткиной нет и следа страстной влюбленности; делая предложение, Достоевский просто руководится желанием во что бы то ни стало иметь прочную семью. Он говорит, что если пришлось бы выбирать, жениться ли на умной или доброй, «возьму добрую, чтоб меня жалела и любила». В молодости, в возрасте 26 лет, он сказал Яновскому:

«Люблю не юбку, а, знаете ли, чепчик люблю, чепчик вот такой, какие носит Евгения Петровна», почтенная мать семейства, жена художника-академика Н. А. Майкова, мать приятеля Достоевского поэта

Аполлона Николаевича Майкова. Эти слова произнесены были приблизительно через год после того, как Достоевский, когда у него закружилась голова в пору кратковременного литературного успеха, познакомился, быть может, с сомнительными женщинами, а потом увлекся на несколько месяцев красавицею Панаевой. Он писал тогда брату Михаилу:

«Минушки, Кларушки, Марианны и т. п. похорошели донельзя, но стоют страшных денег. На днях Тургенев и Белинский разбранили меня в прах за беспорядочную жизнь». «Вчера я в первый раз был у Панаева и, кажется, влюбился в жену его. Она умна и хорошенькая, вдобавок любезна и пряма донельзя». (№ 31, 16.XI.1845).

Женившись на Анне Григорьевне Сниткиной, Достоевский в начале брачной жизни часто проявлял в отношении к молодой жене отрицательные черты своего характера, нередко ссорился с нею, кричал на нее и даже заявлял ей в одной из ссор, что жена — «естественный враг своего мужа»[1]). Через два месяца после свадьбы в письме к Сусловой, связь с которой была разорвана не Достоевским, а самою Сусловою, он объясняет свою женитьбу тем, что после смерти брата Михаила ему было «ужасно скучно и тяжело жить», он пригласил стенографистку и, заметив ее любовь к себе, «предложил ей за меня выйти»; Сусловой же он говорит: «я не к дешевому необходимому счастью приглашаю тебя», уважаю тебя «за твою требовательность, «друг вечный» (№ 265, 23.IV.1867). Повидимому, свой брак он расценивает, как дешевое необходимое счастье. Однако, дальнейшая жизнь с доброю и умною женою, понимавшею величие гения своего мужа и прощавшею ему его недостатки, принесла такие глубокие переживания, которые создали неразрывное сочетание двух душ. Первым серьезным испытанием были страдания Анны Григорьевны во время трудных родов в марте 1868 г. в Женеве.

[1]) А. Г. Достоевская, «Дневник», 34.

«В лице Федора Михайловача выражалось, — пишет Достоевская, — такое мучение, такое отчаяние, по временам я видела, что он рыдает, и я сама стала страшиться, не нахожусь ли я на пороге смерти и, вспоминая мои тогдашние мысли и чувства, скажу, что жалела не столько себя, сколько бедного моего мужа, для которого смерть моя могла бы оказаться катастрофой. Я сознавала тогда, как много самых пламенных надежд и упований соединял мой дорогой муж на мне и нашем будущем ребенке. Внезапное крушение этих надежд, при стремительности и безудержности характера Федора Михайловича, могло стать для него гибелью».

Когда родилась дочь, которую назвали Софиею, Достоевский «благоговейно перекрестил Соню, поцеловал сморщенное личико и сказал: Аня, погляди, какая она у нас хорошенькая! Я тоже перекрестила и поцеловала девочку и порадовалась на своего дорогого мужа, видя на его восторженном и умиленном лице такую полноту счастья, какой доселе не приходилось видеть».

«Федор Михайлович, — продолжает Достоевская, — оказался нежнейшим отцом: он непременно присутствовал при купании девочки и помогал мне, сам завертывал ее в покойное одеяльце и зашпиливал его английскими булавками, носил и укачивал ее на руках, и, бросая свои занятия, спешил к ней, чуть только заслышит ее голосок».

Он «целыми часами просиживал у ее постельки, то напевая ей песенки, то разговаривая с нею, причем, когда ей пошел третий месяц, он был уверен, что Сонечка узнает его, и вот что он писал А. Н. Майкову от 18 мая 1868 года: Это маленькое трехмесячное создание, такое бедное, такое крошечное — для меня было уже лицо и характер. Она начинала меня знать, любить и улыбалась, когда я подходил. Когда я своим смешным голосом пел ей песни, она любила их слушать. Она не плакала и не морщилась, когда я ее це-

ловал. Она останавливалась плакать, когда я подходил».

К сожалению, это счастье длилось недолго. На третьем месяце своей жизни девочка заболела воспалением легких и скончалась.

«Глубоко потрясенная и опечаленная ее кончиною, — пишет Достоевская, — я страшно боялась за моего несчастного мужа: отчаяние его было бурное, он рыдал и плакал, как женщина, стоя пред остывшим телом своей любимицы, и покрывал ее бледное личико и ручки горячими поцелуями. Такого бурного отчаяния я никогда более не видала. Обоим нам казалось, что мы не вынесем нашего горя.»

После этого удара Достоевские не могли оставаться в Женеве и недели через две переехали в Веве.

«Пароход, на котором нам пришлось ехать, — пишет Достоевская, — был грузовой, и пассажиров на нашем конце было мало. День был теплый, но пасмурный, подстать нашему настроению. Под влиянием прощания с могилкой Сонечки, Федор Михайлович был чрезвычайно расстроган и потрясен, и тут, в первый раз в жизни, (он редко роптал), я услышала его горькие жалобы на судьбу, всю жизнь его преследовавшую. Вспоминая, он мне рассказывал про свою печальную одинокую юность после смерти нежно им любимой матери, вспомнил насмешки товарищей по литературному поприщу, сначала признавших его талант, а затем жестоко его обидевших. Вспоминал про каторгу и о том, сколько он выстрадал за четыре года пребывания в ней. Говорил о своих мечтах найти в браке своем с Марьей Дмитриевной столь желанное семейное счастье, которое, увы, не осуществилось: детей от Марии Дмитриевны он не имел, а ее «странный, мнительный и болезненно фантастический характер» был причиною того, что он был с нею очень несчастлив. И вот теперь, когда это «великое и единственное человеческое счастье иметь родное дитя» посетило его и он имел возможность сознать и оценить это счастье, злая судьба не пощадила его и отняла от не-

го столь дорогое ему существо. Никогда ни прежде, ни потом не пересказывал он с такими мелкими, а иногда трогательными подробностями те горькие обиды, которые ему пришлось вынести в своей жизни от близких и дорогих ему людей.

Я пыталась его утешать, просила, умоляла его принять с покорностью ниспосланное нам испытание, но, очевидно, сердце его было полно скорби, и ему необходимо было облегчить его хотя бы жалобою на преследовавшую его всю жизнь судьбу. Я от всего сердца сочувствовала моему несчастному мужу и плакала с ним над столь печально сложившеюся для него жизнью. Наше общее глубокое горе и задушевная беседа, в которой для меня раскрылись все тайники его наболевшей души, как бы еще теснее соединили нас».

Через полтора года у Достоевских в Дрездене родилась вторая дочь — Любовь.

«С появлением на свет ребенка счастье снова засияло в нашей семье», — говорит Достоевская. Н. Н. Страхову Достоевский пишет:

«Ах, зачем зачем вы не женаты, и зачем у вас нет ребенка, многоуважаемый Николай Николаевич. Клянусь вам, что в этом три четверти счастья жизненного, а в остальном разве одна четверть»[1]).

После нескольких лет семейной жизни Достоевский часто говорит своей жене, что они «срослись душою», пишет ей «ты слилась со мной в одно тело и в одну душу» (№ 562, 24.VII,76), считает ее «красавицею» (Письма к жене, № 140, 144). В семье своей Достоевский нашел и осуществил свой идеал любви человека к человеку, единодушной жизни и готовности жертвовать собою для других. Здесь он мог сполна проявить всю нежность, таившуюся в глубине его души. Но, конечно, свою потребность в осуществлении совершенного добра Достоевский не мог удовлетворить целиком одною лишь семейною жизнью. С мо-

[1]) № 344, 26.II.1870; см. также письмо к Врангелю, № 241, 18.II.1866.

лоду его увлекает идеал абсолютного совершенства не только в личной и семейной жизни, но и в жизни общественной и всемирной. Все «великое и прекрасное» волнует его до глубины души; он ищет абсолютного добра, не запятнанного ни малейшею примесью эгоистической ограниченности и какого бы то ни было зла; иными словами, он ищет добра, осуществимого не иначе, как в Царстве Божием. Девятнадцатилетним юношею он пишет брату Михаилу: «я вызубрил Шиллера, говорил им, бредил им»; он старается понять и найти в жизни «благородного, пламенного Дон-Карлоса, и Маркиза Позу и Мортимера»; имя Шиллера, говорит он, «стало мне родным, каким-то волшебным звуком, вызывающим столько мечтаний». В том же письме он восторгается величием образов в трагедиях Корнеля и Расина. «Прочти, — советует он брату, — особенно разговор Августа с Cinna, где он прощает ему измену (но как прощает!). Увидишь, что так только говорят оскорбленные Ангелы» (1, № 16, 1.I.1840).

Такие вкусы и интересы, какие проявляет молодой Достоевский, неизбежно приводят к увлечению проблемами общественной жизни. Страстное искание путей к осуществлению социальной справедливости одушевляло Достоевского с юности до конца жизни. В «Дневнике Писателя» он рассказывает, как в мае 1837 г., будучи шестнадцатилетним юношею, он ехал с отцом и братом Михаилом в Петербург определяться в Инженерное училище. Путешествие длилось почти неделю.

«Мы с братом стремились тогда в новую жизнь, мечтали об чем-то ужасно, обо всем «прекрасном и высоком», — тогда это словечко было еще свежо и выговаривалось без иронии. И сколько тогда было и ходило таких прекрасных словечек! Брат писал стихи, каждый день стихотворения по три, и даже дорогой, а я беспрерывно в уме сочинял роман из Венецианской жизни. И вот раз, перед вечером, мы стояли на станции, на постоялом дворе. Прямо против посто-

ялого двора, через улицу, приходился станционный дом. Вдруг к крыльцу его подлетела курьерская тройка и выскочил фельдъегерь в полном мундире, с узенькими тогдашними фалдочками назади, в большой трехугольной шляпе. Фельдъегерь был высокий, чрезвычайно плотный и сильный детина с багровым лицом. Он пробежал в станционный дом и уж наверно «хлопнул» там рюмку водки. Между тем, к почтовой станции подкатила новая переменная лихая тройка и ямщик, молодой парень лет двадцати, держа в руке армяк, сам в красной рубахе, вскочил на облучок. Тотчас же выскочил и фельдъегерь, сбежал со ступенек и сел в тележку. Ямщик тронул, но не успел он и тронуть, как фельдъегерь приподнялся и молча, безо всяких каких-нибудь слов, поднял свой здоровенный правый кулак, и, сверху, больно опустил его в самый затылок ямщика. Тот весь тряхнулся вперед, поднял кнут, изо всей силы охлестнул коренную. Лошади рванулись, но это вовсе не укротило фельдъегеря. Тут был метод, а не раздражение, нечто предвзятое и испытанное многолетним опытом, и страшный кулак взвился снова и снова ударил в затылок. Затем снова и снова, и так продолжалось, пока тройка не скрылась из виду. Разумеется ямщик, едва державшийся от ударов, беспрерывно и каждую секунду хлестал лошадей, как бы выбитый из ума, и, наконец, нахлестал их до того, что они неслись как угорелые. Наш извозчик объяснил мне, что и все фельдъегеря почти также ездят, а что этот особенно, и его уже все знают. Эта отвратительная картина осталась в воспоминаниях моих на всю жизнь. Я никогда не мог забыть фельдъегеря и многое позорное и жестокое в русском народе как-то поневоле и долго потом наклонен был объяснять уж, конечно, слишком односторонне».

«Я никогда не мог понять мысли, что лишь одна десятая доля людей должна получать высшее развитие, а остальные девять десятых должны лишь послужить к тому материалом и средством, а сами оставаться во мраке. Я не хочу мыслить и жить иначе, как с ве-

рой, что все наши девяносто миллионов русских (или там сколько их народится) будут все когда-нибудь образованы, очеловечены и счастливы».[1])

В возрасте 25 лет, познакомившись с Белинским, Достоевский под влиянием бесед с ним стал интересоваться идеями социализма, нравственно обоснованного и проникнутого возвышенными гуманными настроениями. В 1847 г. он стал посещать собрания кружка «петрашевцев», члены которого увлекались главным образом идеями социализма Фурье. Участие в этом кружке едва не закончилось для Достоевского смертною казнью и привело его к каторге.

Глубокие потрясения, перенесенные им, и расширение опыта благодаря жизни среди простого народа сначала на каторге, а потом среди солдат на военной службе в Сибири, произвели существенные изменения в мировоззрении Достоевского. Он понял недостатки социализма, как попытки внутренно усовершенствовать человечество внешними средствами новой социальной системы. Он и раньше догадывался, что это невозможно. Образ Христа, любимый им и раньше, выдвинулся теперь для него на первый план. Жажда социальной справедливости продолжает сохраняться в нем, но средств для осуществления ее он ищет в области духа, а не во внешнем строе общества. Любовь к России и русскому народу, всегда присущая Достоевскому, вместе с христианскими идеалами выдвинулась в мировоззрении и деятельности его на первое место. Он мечтает о «всепримирении народов» с помощью России.

Службу России и всему человечеству Достоевский осуществил после каторги не участием в революционном кружке, а своим гениальным художественным творчеством и писанием публицистических статей. Под конец жизни Достоевский стал для множества людей духовным руководителем: ежедневно он получал письма со всех концов России и принимал

---

[1]) «Дневник Писателя», 1876, январь.

посетителей, просивших совета, наставления, указания жизненного пути. Эта деятельность Достоевского была подобна общественному служению русского «старца» в монастыре, вроде старца Амвросия, виденного им в Оптиной пустыни, или сотворенного его фантазиею старца Зосимы в «Братьях Карамазовых».

Мечты и мысли Достоевского о всемирном счастии, увлекавшие его в течение всей жизни, достигли наиболее яркого выражения за полгода до его кончины в речи о Пушкине, произнесенной 8 июня 1880 г. В конце ее он уверенно говорит:

«Будущие русские люди, поймут уже все до единого, что стать настоящим русским и будет именно значить: стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и всесоединяющей, вместить в нее с братскою любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное Слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону.»

Божественная гармония, снимающая все противоречия, была для Достоевского не абстрактною мыслью и не бесплотною мечтою фантазии, а живою данною опыта, настолько превосходящего условия земной жизни, что видение ее заканчивалось для него утратою сознания. Об этом опыте, предшествующем эпилептическому припадку, Достоевский рассказывает в романе «Идиот» от имени князя Мышкина.

«В эпилептическом состоянии его была одна степень почти пред самым припадком (если только припадок приходил наяву), когда вдруг, среди грусти, душевного мрака, давления, мгновениями как бы воспламенялся его мозг и с необыкновенным порывом напрягались разом все жизненные силы его. Ощущение жизни, самосознания почти удесятерялось в эти мгновения, продолжавшиеся как молния. Ум, сердце озарялись необыкновенным светом; все волнения, все

сомнения его, все беспокойства как бы умиротворялись разом, разрешались в какое-то высшее спокойствие, полное ясной, гармоничной радости и надежды. Но эти моменты, эти проблески были еще только предчувствием той окончательной секунды (никогда не более секунды), с которой начинался самый припадок. В здоровом состоянии он часто говорил сам себе: что ведь все эти молнии и проблески высшего самоощущения и самосознания а, стало быть, и «высшего бытия», не что иное, как болезнь, как нарушение нормального состояния, а если так, то это вовсе не высшее бытие, а, напротив, должно быть причислено к самому низшему. И однако же он все-таки дошел, наконец, до чрезвычайного парадоксального вывода: «Что же в том, что это болезнь, — решил он, наконец, — какое до того дело, что это напряжение ненормальное, если самый результат, если минута ощущения, припоминаемая и рассматриваемая уже в здоровом состоянии, оказывается в высшей степени гармонией, красотой, дает неслыханное и негаданное дотоле чувство полноты, меры, примирения и восторженного молитвенного слития с самым высшим синтезом жизни.» Эти туманные выражения казались ему самому очень понятными, хотя еще слишком слабыми. В том же, что это действительно «красота и молитва», что это действительно «высший синтез жизни», в этом он сомневаться не мог, да и сомнений не мог допустить. Мгновения эти были именно одним только необыкновенным усилием самосознания, — если бы надо было выразить это состояние одним словом, — самосознания и в то же время самоощущения в высшей степени непосредственного. Если в ту секунду, т. е. в самый последний сознательный момент пред припадком, ему случалось успевать ясно и сознательно сказать себе: «Да, за этот момент можно отдать всю жизнь!», то, конечно, этот момент сам по себе и стоил всей жизни».

Еще ярче изображает этот опыт Кириллов в беседе с Шатовым:

«Есть секунды, их всего за раз приходит пять или шесть, и вы вдруг чувствуете присутствие вечной гармонии, совершенно достигнутой. Это не земное; я не про то, что оно небесное, а про то, что человек в земном виде не может перенести. Надо перемениться физически или умереть. Это чувство ясное и неоспоримое. Как будто вдруг ощущаете всю природу и вдруг говорите: «Да, это правда». Бог, когда мир создавал, то в конце каждого дня создания говорил: «Да, это правда, это хорошо». Это... это не умиление, а только так, радость. Вы не прощаете ничего, потому что прощать уже нечего. Вы не то что любите, о, — тут выше любви! Всего страшнее, что так ужасно ясно и такая радость. Если более пяти секунд, то душа не выдержит и должна исчезнуть. В эти пять секунд я проживаю жизнь и за них отдам всю мою жизнь, потому что стоит. Чтобы выдержать десять секунд, надо перемениться физически» («Бесы», ч. III, гл. V, 5).

Если бы душевная жизнь Достоевского руководилась одними лишь добрыми чувствами и возвышенными стремлениями, о которых шла речь выше, то Достоевский весьма приближался бы к святости. Но у него была и другая сторона души, уходящая глубоко в область подземного хаоса. «У меня есть ужасный порок: неограниченное самолюбие и честолюбие», — признает он сам в одном из писем к брату Михаилу (I, № 33). Яновский указывает на его «беспримерное самолюбие и страсть порисоваться» (стр. 819). Расхваленный Некрасовым и Белинским после знакомства их с рукописью «Бедных людей», Достоевский вошел в литературные круги Петербурга сразу, как признанный писатель. Голова у него закружилась от упоения своим успехом.

«Ну, брат, — пишет он Михаилу, — никогда, я думаю, слава моя не дойдет до такой апогеи, как теперь. Всюду почтение неимоверное, любопытство насчет меня страшное. Я познакомился с бездной народу самого порядочного. Князь Одоевский просит меня осчастливить его своим посещением, а граф Соллогуб

рвет на себе волосы от отчаяния. Панаев объявил ему, что есть талант, который их всех в грязь втопчет. Соллогуб обегал всех и, зашедши к Краевскому, вдруг спросил его: Кто это Достоевский? Где мне достать Достоевского? Краевский, который никому в ус не дует и режет всех напропалую, отвечает ему, что Достоевский не захочет вам сделать чести осчастливить вас своим посещением. Оно и действительно так: (мерзавец) аристократишка теперь становится на ходули и думает, что уничтожит меня величием своей ласки. Все меня принимают как чудо. Я не могу даже раскрыть рта, чтобы во всех углах не повторяли, что Достоевский то-то сказал, Достоевский то-то хочет делать. Белинский любит меня как нельзя более. На днях воротился из Парижа поэт Тургенев (ты верно слыхал) и с первого раза привязался ко мне такою привязанностью, такою дружбой, что Белинский объясняет ее тем, что Тургенев влюбился в меня» (I, № 31).

«Явилась целая тьма новых писателей, — говорит Достоевский через несколько месяцев. — Иные мои соперники. Из них особенно замечателен Герцен (Искандер) и Гончаров. Их ужасно хвалят. Первенство остается за мною покамест и надеюсь, что навсегда» (I, № 33).

Ему кажется, что он уже превзошел Гоголя: «Представь себе, что наши все и даже Белинский нашли, что я даже далеко ушел от Гоголя: во мне находят новую оригинальную струю (Белинский и прочие), состоящую в том, что я действую Анализом, а не Синтезисом, т. е. иду в глубину, а разбирая по атомам, отыскиваю целое. Гоголь же берет прямо целое и оттого не так глубок, как я. Прочтешь и сам увидишь. А у меня будущность преблистательная, брат!» (I, № 32).

До конца жизни его душу грызет беспокойное и ревнивое опасение оказаться ниже других писателей; оно принимает иногда характер мелкого тщеславия.

В семидесятых годах, вернувшись с одного литературного вечера, Достоевский рассказывал дома, что Тургеневу и ему было поднесено по венку: «Мне большой, а Тургеневу маленький» (эти слова мне переданы лицом, слышавшим их).

После громадного успеха «Бедных людей» ряд следующих произведений Достоевского, «Двойник» и дальнейшие рассказы его, были встречены несочувственно. Белинский вместе с другими писателями стали сомневаться в таланте Достоевского и писать о нем отрицательно. Колкое самолюбие и притязательное честолюбие его стало вызывать ядовитые насмешки. Панаева, говоря о Достоевском в своих «Воспоминаниях», рассказывает, что

«... по молодости и нервности, он не умел владеть собой и слишком явно высказывал свое авторское самолюбие и высокое мнение о своем писательском таланте. Ошеломленный неожиданным блистательным первым своим шагом на литературном поприще и засыпанный похвалами компетентных людей в литературе, он, как впечатлительный человек, не мог скрыть своей гордости перед другими молодыми литераторами, которые скромно выступили на это поприще с своими произведениями. С появлением молодых литераторов в кружке, беда была попасть им на зубок, а Достоевский, как нарочно, давал к этому повод своею раздражительностью и высокомерным тоном, что он несравненно выше их по своему таланту. И пошли перемывать ему косточки, раздражать его самолюбие уколами в разговорах; особенно на это был мастер Тургенев — он нарочно втягивал в спор Достоевского и доводил его до высшей степени раздражения. Тот лез на стену и защищал с азартом иногда нелепые взгляды на вещи, которые взболтнул в горячности, а Тургенев их подхватывал и потешался... У Достоевского явилась страшная подозрительность... Достоевский заподозрил всех в зависти к его таланту и почти в каждом слове, сказанном без

всякого умысла, находил, что желают умалить его произведение, нанести ему обиду»[1]).

Обиженный насмешками и вместе с тем сам отчасти недовольный собою вследствие сознания недостатков своих новых произведений, Достоевский дошел до крайнего расстройства своего здоровья. У него появляются сердцебиения, приливы крови к голове, начинаются эпилептические припадки сначала в легкой степени (в 1846 г.), потом все более сильные. Он был близок к душевной болезни и дошел до галлюцинаций. Угнетенное состояние его доходит иногда до такой степени, что он хотел бы умереть, броситься в Неву.

Чтобы не уезжать в провинцию, а главное, чтобы вполне свободно отдаться литературной деятельности, Достоевский вышел в октябре 1844 г. в отставку из Инженерного корпуса. Яновский говорит, будто поводом к этому решению был неблагоприятный отзыв императора Николая I об одной из чертежных работ Достоевского (стр. 800); сам Достоевский признавал впоследствии, что он вышел в отставку, «сам не зная зачем, с самыми неясными и неопределенными целями» («Дн. Пис.», 1877, январь). Без сомнения, основным мотивом было желание свободы, чтобы всецело отдаться литературной деятельности.

Оставшись без средств, Достоевский стал часто попадать в отчаянное положение, заставляющее работать торопливо, тогда как хотелось бы вынашивать и отделывать свои произведения, подобно Пушкину, Гоголю и другим великим писателям.

«На что мне тут слава, когда я пишу из хлеба», — говорит он уже по поводу первой своей повести «Бедные люди»; этою своею первою работою он хочет оплатить долг за квартиру, а «если мое дело не удастся, я может быть повешусь». В декабре 1846 г. он пишет брату:

---

[1]) Авдотья Панаева (Е. А. Головачева). «Воспоминания». Испр. изд. п. ред. Корнея Чуковского. II.1927, стр. 196-198.

«Беда работать поденщиком. Погубишь все, и талант, и юность и надежду, омерзеет работа и сделаешься наконец пачкуном, а не писателем» (№ 42). Ему нередко приходит в голову мысль утопиться.

Раздражение свое, особенно когда задето самолюбие, он готов выместить не только на себе самом, но и на других. В 17-ти летнем возрасте, не выдержав экзамена, он говорит о своем «оскорбленном самолюбии» и заявляет, что ему «хотелось бы раздавить весь мир за один раз» (№ 12). Став писателем, он приравнивает себя к самым ничтожным из своих героев, к Голядкину, к Фоме Опискину (№ 29, 75). Крайняя степень ущемленного самолюбия, жалкой сосредоточенности на себе и жестокого безоглядного эгоизма изображена Достоевским в «Записках из подполья» (напечатано в 1864 г.). В этой повести Достоевский раскрыл «подполье» в душе человека, гораздо худшее, чем все, что нашел в ней Фрейд. Он открыл помойную яму не только в других людях, а и в самом себе. В самом деле, он задумал и начал писать эту повесть в знаменательную пору своей жизни в конце 1863 и начале 1864 года. За пятнадцать лет до этого периода, в 1848 г., он был близок к душевной болезни, от которой его спасло потрясение ареста, суда и жизни в новых условиях на каторге[1]). Однако вернувшись из Сибири, Достоевский в течение пяти лет опять накопил не мало тяжелых переживаний. Журналы «Время» и «Эпоха», главным руководителем которых был он, подвергались все возрастающей травле левой печати. Она глубоко задевала и самолюбие Достоевского и дорогие ему идеалы «почвенничества». Ему было тем тяжелее, что он, без сомнения, в то же время видел и недостатки своего творчества: обладая громадным талантом и сознавая его в себе, он вместе с тем понимал, что до сорока лет ему не удалось написать ни одного подлинно значительного произведения, кроме отчасти автобиографических «Записок из Мертвого дома».

---

[1]) См. письмо к д-ру Яновскому, № 398, Письма, т. III.

И семейная жизнь его с Мариею Дмитриевною была крайне неблагополучна. Мария Дмитриевна после смерти своего первого мужа Исаева влюбилась в молодого, красивого, но не обладавшего никакими дарованиями учителя Вергунова. Достоевский знал об этом и, будучи страстно влюблен в Марию Дмитриевну, желая жениться на ней, тем не менее, великодушно хлопотал о приличном месте для Вергунова, которое дало бы возможность ему жениться на Марии Дмитриевне. Хлопоты эти не удались и в конце концов Мария Дмитриевна вышла замуж за Достоевского. Однако и после брака она сохраняла глубокий интерес к Вергунову. По словам Любови Достоевской, Мария Дмитриевна перетащила Вергунова за собою из Кузнецка в Семипалатинск, а потом в Тверь. Весьма вероятно, что чувства ее к Вергунову были источником глубоких мучений ревности для Достоевского; дочь его утверждает, что они послужили материалом для повести «Вечный муж»[1]). Через год после смерти жены Достоевский писал Врангелю:

«Мы были с ней положительно несчастны вместе (по ее странному, мнительному и болезненно фантастическому характеру)»; тем не менее «мы не могли перестать любить друг друга; даже чем несчастнее были, тем более привязывались друг к другу» (№ 221, 31.III.65).

Приблизительно за полтора года до смерти жены Достоевский начал изменять ей, вступив в связь с молоденькою девушкою Аполлинариею Сусловою. Это была начинающая писательница 22 лет, приславшая в 1861 г. в редакцию журнала «Время» свой первый рассказ и таким образом познакомившаяся с Достоевским, талантом которого она увлекалась. В 1863 году ясно обнаружился смертельный характер туберкулеза Марии Дмитриевны, и потому Достоевский, конечно, не мог поднять вопроса о разводе с нею. Впрочем развод, вероятно, и не привел бы к це-

---

[1]) Aimée Dostojewsky. Vie de Dostojewsky par sa fille, 120-136.

ли, потому что Суслова уже разочаровалась в своих отношениях к Достоевскому. В начале лета 1863 г. она уехала за границу и в черновике одного из писем к Достоевскому говорит, что никогда не краснела за свою любовь к нему, однако «краснела за наши прежние отношения, но в этом не должно быть для тебя нового, ибо я этого никогда не скрывала и сколько раз хотела прервать их до моего отъезда заграницу». Далее она поясняет, что было оскорбительно для нее в их отношениях: «Они для тебя были приличны. Ты вел себя, как человек серьезный, занятой, который не забывает и наслаждаться на том основании, что какой-то великий доктор или философ уверял даже, что нужно пьяным напиться раз в месяц. Ты не должен сердиться, что я выражаюсь легко, я ведь не очень придерживаюсь форм и обрядов»[1]). В августе Достоевский, несмотря на болезненное состояние жены, уехал заграницу в Берлин и затем в Париж к Сусловой. Она встретила его словами, что он приехал слишком «поздно». Она уже полюбила молодого испанца, студента-медика Сальвадора. Федор Михайлович, говорит она в своем «Дневнике», узнав об этом, «упал к моим ногам и, сжимая, обняв, с рыданием мои колени, громко зарыдал: «Я потерял тебя, я это знал»[2]).

Связь с Сальвадором оказалась чрезмерно кратковременною. Через несколько дней после приезда Достоевского ясно обнаружилось, что молодой испанец не любит Суслову и всячески старается от нее отделаться. Оскорбленная Суслова совершенно потеряла самообладание и могла бы совершить какой-либо безумный акт мести, если бы не было вблизи нее Достоевского. Уже в день своей первой встречи с Сусловой Достоевский предложил ей «оставаться в дружбе с ним» и поехать с ним попутешествовать в

---

[1]) См. Долинин «Достоевский и Суслова», в сборнике «Достоевский», т. II. 1925, стр. 176 с.

[2]) А. П. Суслова, «Годы близости с Достоевским», 1928, стр. 51.

Италии, причем он будет с ней «как брат». Через неделю они действительно отправились вместе в Италию, остановились по дороге на несколько дней в Баден-Бадене, где Достоевский увлекся игрою в рулетку.

Инфернальная природа Сусловой обнаружилась во время этого путешествия в полной мере. Она допускала большую близость к себе со стороны Достоевского, забывшего свое обещание питать к ней только чувства брата, доводила его до белого каления и в то же время оставалась недоступною для него. Две сцены, описанные ею в «Дневнике», ясно обрисовывают эту игру в кошку и мышку. В Баден-Бадене Достоевский и Суслова сидели вечером в гостинице в комнате Сусловой.

«Я устала, — пишет Суслова, — легла на постель и попросила Федора Михайловича сесть ко мне ближе. Я взяла его руку и долго держала в своей. Вдруг он внезапно встал, хотел идти, но запнулся за башмаки, лежавшие около кровати, и также поспешно воротился и сел».

В ответ на распросы Сусловой он признался, что хотел поцеловать ее ногу.

«Ах, зачем это? сказала я в сильном смущении, почти испуге и подобрав ноги. Потом он так смотрел на меня, что мне стало неловко, я ему сказала это. И мне неловко, — сказал он со странной улыбкой».

Она стала выпроваживать его, говоря, что хочет спать. «Он целовал меня очень горячо и, наконец, стал зажигать для себя свечу». На следующий день Достоевский «напомнил о вчерашнем дне и сказал, что мне, верно, неприятно, что он меня так мучит. Я отвечала, что мне это ничего, и не распространялась об этом предмете, так что он не мог иметь ни надежды, ни безнадежности» (58 с.).

Почти через месяц в Риме Суслова пишет в дневнике:

«Вчера Федор Михайлович опять ко мне приставал. Ему, повидимому, хотелось знать причину моего

упорства. У него была мысль, что это каприз, желание помучить. Ты знаешь, — говорил он, — что мужчину нельзя так долго мучить, он, наконец, бросит добиваться». Через несколько времени он «серьезно и печально» стал жаловаться на то, как ему «нехорошо».

«Я с жаром обвила его шею руками и сказала, что он для меня много сделал, что мне очень приятно».

Вечером этого дня Достоевский сидел в комнате у Сусловой, причем она «раздетая лежала в постели; Федор Михайлович, уходя от меня, сказал, что ему унизительно так меня оставлять (это было в 1 час ночи), ибо россияне никогда не отступали».

Можно представить себе невыносимые истязания, которым подвергала Суслова Достоевского, если принять в расчет карамазовскую напряженность его сексуальных переживаний, намеки на которую сохранились в обрывках фраз некоторых его писем.

О мучительном характере Аполлинарии Сусловой мы знаем не только из ее «Дневника», но и из одного письма В. В. Розанова, который женился на ней, когда ей было сорок лет, а ему 24 года и через шесть лет разошелся с нею. Розанов называет Суслову Екатериною Медичи: «Равнодушно бы она совершила преступление, убила бы слишком равнодушно; стреляла бы в гугенотов из окна в Варфоломеевскую ночь — прямо с азартом. Говоря вообще, Суслиха действительно была великолепна; я знаю, что люди были совершенно ею покорены, пленены. Она была по стилю души совершенно русская, а если русская, то раскольница поморского согласия или еще лучше — хлыстовская богородица».

После путешествия по Италии Суслова и Достоевский в октябре расстались в Берлине: Суслова поехала в Париж, а Достоевский, вместо того, чтобы прямо отправиться домой, заехал в Бад-Гомбург и там проигрался в рулетку дотла. Ему пришлось обратиться за деньгами к Сусловой, которая, заложив часы и цепочку, прислала ему 350 франков.

Все, что Достоевский пережил в своих отношениях к Марии Дмитриевне, а потом к Аполлинарии Сусловой, различными способами отразилось в его творчестве. Великодушная готовность пожертвовать своим личным счастьем, проявленная Достоевским во время ухаживания за Мариею Дмитриевною, изображена в «Униженных и оскорбленных» в поведении молодого писателя Ивана Петровича, влюбленного в Наташу, но самоотверженно поддерживающего ее любовь к Алеше. Низменные муки ревности составляют содержание повести «Вечный муж». Характер Сусловой, повидимому, выражен различными способами в образах сестры Раскольникова Дуни, Настасьи Филипповны, Катерины Ивановны и особенно Полины в романе «Игрок».

Во время поездки с Сусловой Достоевский задумал роман «Игрок» и повесть «Записки из подполья». Первую часть «Записок из подполья» он написал в те месяцы, когда умирала его жена (она скончалась 15 апреля 1864 г.), а вторую часть в ближайшее время после ее кончины.

Повесть эта выражает крайнюю степень неустроенности человеческой души. Герой ее, подпольный человек, сознает, что в душе его «кишат противоположные элементы». Он способен мечтать о любви к человеку, о всем, что «прекрасно и высоко», он способен приходить в умиление от малейшей ласки и доброго внимания к нему, но в то же время он и мелочно эгоистичен, и низменно тщеславен, подозрителен; во всех он видит к себе действительное или чаще мнимое отвращение, в себе и в других людях в каждом добре он легко открывает неполноту его, условность и даже примесь дрянца; поэтому он насмехается над «прекрасным и высоким»; на все проявления, свои и чужие, он отвечает словом «нет», протест против всех содержаний жизни выражается у него в злобных выходках, но и злоба эта мелкая, чаще всего сводящаяся к терзанию самого себя; он отстаивает свою свободу и осмеивает детерминисти-

ческие теории, согласно которым, если раздраженный человек хочет кому-либо «кукиш показать», то можно наперед вычислить, какими пальцами он это сделает; он возмущен теориями, согласно которым вся нравственность есть искание человеком своей выгоды, и обеспечение человека экономическими благами будет источником совершенного счастья; но и справедливый этот протест против теорий, принижающих человека, выражается у него в отталкивающей форме: он говорит, что для человека «упрямство и своеволие» часто бывает «приятнее всякой выгоды», «свое собственное, вольное и свободное хотение, свой собственный, хотя бы самый дикий каприз, своя фантазия, раздраженная иногда хоть бы даже до сумасшествия, — вот это-то все и есть та самая, пропущенная, самая выгодная выгода, которая ни под какую классификацию не подходит и от которой все системы и теории постоянно разлетаются к чорту». «Дважды-два-четыре — все-таки вещь пренесносная. Дважды-два-четыре смотрит фертом, стоит поперек вашей дороги руки в боки и плюется. Я согласен, что дважды-два-четыре превосходная вещь; но если уж все хвалить, то и дважды-два-пять премилая иногда вещица» (I, 7, 9). «Любить у меня — значило тиранствовать и нравственно превосходствовать» (II, 10).

Изображение «подполья» в человеческой душе Достоевский задумал и осуществил в то время, когда это подполье должно было особенно ясно открыться ему в себе самом: он только что пережил ряд унизительных положений в отношении Сусловой; он предпринял путешествие с Сусловою во время тяжелой болезни жены и, вернувшись к жене, описывал свое подполье во время ее медленного умиранья; перед тем он испытал несколько раз безумный и унизительный азарт игры в рулетку; в деньгах он всегда нуждался и, не умея с ними обращаться, часто доводил себя до унизительного положения; произведения его и любимые общественные идеи («почвенничество») подвергались травле, чаще всего глубоко

несправедливой. Без сомнения, Достоевский, живший больше в мире своих фантазий, чем действительности, удесятерял испытываемые им бедствия, дополняя их мазохистическими и садистическими (не в сексуальном смысле, конечно) терзаниями в своем воображении. Все виды зла, создаваемого раздраженным себялюбием, были осознаны Достоевским в этих фантазиях, и в своих «Записках из подполья» он изобразил антигероя, подпольного человека, как отталкивающее дрянцо, очищая этим творческим актом свою собственную душу.

Есть основания думать, что Достоевский сам полусознавал катартическое значение своих «Записок из подполья». В конце «Записок» он говорит от имени своего героя:

«Мне было стыдно все время как я писал эту повесть: стало быть, это уже не литература, а исправительное наказание». Брату Михаилу он пишет, что его повесть «будет вещь сильная и откровенная; будет правда» (№ 196). Он хочет написать ее хорошо и прибавляет, подчеркивая, с а м о м у м н е это надобно» (II, № 191, стр. 613).

Предвосхищая теории Фрейда, Достоевский говорит, что если записать свою исповедь, сделанную перед самим собою, то «суда больше над собою будет»; «кроме того, может быть, я от записывания действительно получу облегчение; одно воспоминание мучит неотвязно; я почему-то верю, что если я его запишу, то оно и отвяжется» (I, 11)[1]).

Подполье, найденное Достоевским в своей душе, выражалось у него самого не столько во внешних поступках, сколько в чувствах, неосуществленных стремлениях и образах фантазии его. Были, однако, две области проявлений его души, в которых он доходил и в молодости и после «Записок из подполья» до

---

[1]) О месте «Записок из подполья» в жизни Достоевского см. исследование Долинина «Достоевский и Суслова», Сборник «Достоевский», т. II, 1925.

поступков весьма отрицательного характера. Это — увлечение игрою в рулетку со всеми последствиями его и проявления бешеной ревности.

Раньше, чем говорить о рулетке, нужно сказать вообще несколько слов об отношении Достоевского к деньгам. Поразительно его неумение обходиться с ними. В ноябре 1843 г. Достоевский получил из Москвы от опекуна 1000 рублей и тотчас же проиграл их на бильярде; пришлось поэтому занять 300 рублей у ростовщика под огромные проценты, да, кроме того, просить мужа сестры о присылке 150 рублей. Через два месяца ему опять выслали из Москвы 1000 рублей, «но уже к вечеру в кармане у него, по свидетельству г. Ризенкампфа, оставалось всего 100 рублей; в тот же вечер и эти деньги ушли на ужин в ресторане Доминика и на игру в домино». (О. Миллер).

Имея в виду свою беспечность в денежных делах, Достоевский называл себя мистером Микобером[1]).

Унизительная зависимость от денег естественно наталкивала ум и фантазию Достоевского на вопрос о могуществе, даваемом богатством. Тема «Пиковой дамы» и «Скупого рыцаря», обогащение путем игры или путем медленного накопления, глубоко волновала его и обработана в его произведениях[2]).

Мало того, попытки внезапного обогащения игрою на рулетке много раз повторял он в своей жизни, доходя до крайнего исступления и унижения. В 1865 г., проигравшись в Висбадене, Достоевский сидел несколько недель в гостинице в ожидании денег от Сусловой, или от Герцена, или от петербургских издателей, или от Врангеля и питался в это время только чаем.

«Толстый немец-хозяин, — пишет он Сусловой, — объявил мне, что я не «заслужил» обеда и что он бу-

---

[1]) А. Г. Достоевская, «Воспоминания», 127.

[2]) См. исследование А. Бема «Пушкин и Достоевский» в сборнике статей А. Бема «У истоков творчества Достоевского», Петрополис, Берлин 1936.

дет присылать мне только чай. Да и чай подают прескверный, платье и сапоги не чистят, на мой зов нейдут и все слуги обходятся со мной с невыразимым, самым немецким презрением» (I, № 230).

В 1867 г., женившись на молоденькой Анне Григорьевне Сниткиной, Достоевский отправился с нею заграницу; здесь он в первые же месяцы проиграл в Бад-Гомбурге и в Баден-Бадене все деньги, взятые для поездки, и принужден был, ожидая авансов за «Идиота», продавать и закладывать свои и любимые женины вещи. Возвращаясь в гостиницу после катастрофических проигрышей, Достоевский нередко рыдал, «бил себя в голову, бил кулаком об стену», говорил, что «непременно сойдет с ума или застрелится». Измученный этим тяжелым положением, он однажды ночью заявил, что «выскочит из окна», «и вдруг, ни с того, ни с сего, сказал, что ненавидит меня», — пишет Анна Григорьевна в своем Дневнике. Во время игры он нередко приходил в состояние крайнего возбуждения. Однажды жена вызвала его из игорного зала.

«Он вышел, — говорит она, — но взглянуть на него было просто страшно: весь красный, с красными глазами, точно пьяный».

Получив деньги от матери Анны Григорьевны и, кроме того, немного выиграв на рулетке, Достоевские решили уехать в Женеву, но Федор Михайлович и тут не удержался, стал играть и спустил почти все деньги, так что едва осталось на оплату дороги. Придя домой, «он стал передо мною на колени, — пишет жена, — и просил его простить; говорил, что он подлец, что он не знает себе наказания»[1]).

Через полгода, когда уже родилась дочь София, Достоевский поехал из Женевы в Saxon les Bains и в полчаса проиграл все взятые деньги. В письме к жене, прося прислать сто франков, он говорит: «я тебя

---

[1]) Дневник А. Г. Достоевской (1923), стр. 211-238, 281, 288, 301, 302, 339-350.

бесконечно люблю, но мне суждено судьбой всех тех, кого я люблю, мучить» (II, № 303).

В тот же день вечером он шлет жене второе письмо с сообщением о закладе обручального кольца за 20 франков и проигрыше этих денег. Теперь мучения его особенно тяжелы, потому что он чувствует себя не только плохим мужем, но и недостойным отцом. Он считает этот проигрыш «последним и окончательным уроком».

«Я верю, что, может быть, Бог, по своему бесконечному милосердию, сделал это для меня беспутного и низкого, мелкого игрочишки, вразумив меня и спасая меня от игры — а, стало быть, и тебя, и Соню, нас всех, на все наше будущее» (II, № 304).

После этого урока Достоевский три года, вплоть до апреля 1871, не играл на рулетке. Длительное пребывание заграницею надоело ему; он писал в это время роман «Бесы» и считал, что отрыв от родины губителен для его таланта.

«Чтобы успокоить его тревожное настроение, — пишет его жена в своих Воспоминаниях, — и отогнать мрачные мысли, мешавшие ему сосредоточиться на своей работе, я прибегла к тому средству, которое всегда рассеивало и развлекало его. Воспользовавшись тем, что у нас имелась некоторая сумма денег (талеров триста), я завела как-то речь о рулетке, о том, отчего бы ему еще раз не попытать счастья. Конечно, я ни минуты не рассчитывала на выигрыш и мне очень было жаль ста талеров, которыми приходилось пожертвовать, но я знала из опыта прежних его поездок на рулетку, что, испытав новые бурные впечатления, удовлетворив свою потребность к риску, к игре, Федор Михайлович вернется успокоенным и, убедившись в тщетности его надежд на выигрыш, он с новыми силами примется за роман и в 2-3 недели вернет все проигранное».

Достоевский поехал в Висбаден, проиграл взятые с собою 120 талеров, попросил телеграммою жену

прислать 30 талеров для возвращения домой, но, вместо того, проиграл и эти деньги и принужден был писать подробное покаянное письмо с просьбою прислать еще тридцать талеров.

«Есть несчастья, — пишет он, — которые сами в себе носят и наказание. Пишу и думаю: «Что с тобою будет? Как на тебя подействует, не случилось бы чего!» (жена была беременна).

«За эти 30 талеров, которыми я ограбил тебя, мне так стыдно было. Веришь ли, ангел мой, что я весь год мечтал, что куплю тебе сережки, которые я до сих пор не возвратил тебе. Ты для меня все свое заложила в эти 4 года и скиталась за мною в тоске по родине! Аня, Аня, вспомни тоже, что я не подлец, а только страстный игрок. Но вот что вспомни е щ е Аня, что эта фантазия кончена навсегда. Я и прежде писал тебе, что кончена навсегда, но я никогда не ощущал в себе этого чувства, с которым теперь пишу. О, теперь я развязался с этим сном и благословил бы Бога, что так это устроилось, хотя и с такой бедой, если бы не страх за тебя в эту минуту. Я как будто переродился весь нравственно (говорю это и тебе и Богу) и если б только не мучения в эти три дня за тебя, если б не дума поминутно: Что с тобою будет? — то я даже был бы счастлив. Не думай, что я сумасшедший, Аня, ангел-хранитель мой! Надо мною великое дело совершилось, исчезла гнусная фантазия, м у ч и в ш а я меня почти десять лет. Десять лет (или лучше с смерти брата, когда я вдруг был подавлен долгами) я все мечтал выиграть. Мечтал серьезно, страстно. Теперь же все кончено. Это был в п о л н е последний раз! Веришь ли ты тому, Аня, что у меня теперь руки развязаны; я был связан игрой, я теперь буду об деле думать и не мечтать по целым ночам об игре, как бывало это. Нет уж теперь твой, твой нераздельно весь твой. А до сих пор н а п о л о в и н у этой проклятой фантазии п р и н а д л е ж а л» (II, № 380, 28.IV.1871).

С этих пор Достоевский, действительно, больше

никогда не играл на рулетке, хотя и ездил заграницу часто.

Страстные проявления игры на рулетке были унизительны, но еще хуже были проявления ревности Достоевского, иногда комические, а иногда и зверские. В 1876 г., когда Достоевскому было 54 года и после девяти лет согласной семейной жизни он мог хорошо знать глубокую преданность себе и честность своей жены, произошла следующая история. Достоевский прочитал роман, герой которого получает безграмотное и нелепое анонимное письмо с сообщением, что жена ему изменяет и в медальоне на сердце носит портрет своего любовника. Анне Григорьевне пришла в голову «шаловливая мысль переписать это письмо (изменив и вычеркнув две-три строки, имя, отчество) и послать его на имя Федора Михайловича». Получив письмо, Достоевский гневно посмотрел на жену и подошел к ней.

— Ты носишь медальон? — спросил он каким-то сдавленным голосом.

— Ношу.

— Покажи мне его.

— Зачем? Ведь ты много раз его видел.

— По-ка-жи ме-даль-он! — закричал во весь голос Федор Михайлович; я поняла, что моя шутка зашла слишком далеко и, чтоб успокоить его, стала расстегивать ворот платья. Но я не успела сама вынуть медальона: Федор Михайлович не выдержал обуревавшего его гнева, быстро надвинулся на меня и изо всех сил рванул цепочку. Это была тоненькая, им же самим купленная в Венеции цепочка. Она мигом оборвалась, и медальон остался в руках мужа. Он быстро обошел письменный стол и, нагнувшись, стал раскрывать медальон. Не зная, где нажать пружинку, он долго с ним возился. Я видела, как дрожали его руки, и как медальон чуть не выскользнул из них на стол. Мне было его ужасно жаль и страшно досадно на себя. Я заговорила дружески и предложила открыть сама, но Федор Михайлович гневным движением головы

отклонил мою услугу. Наконец, муж справился с пружиной, открыл медальон и увидел с одной стороны — портрет нашей Любочки, с другой — свой собственный. Он совершенно оторопел, продолжал рассматривать портрет и молчал.

— Ну, что, нашел? — спросила я. — Федя, глупый ты мой, как мог ты поверить анонимному письму?

Федор Михайлович живо повернулся ко мне.

— А ты откуда знаешь об анонимном письме?

— Как откуда? Да я тебе сама его послала.

— Как сама послала, что ты говоришь? Это невероятно.

— А я тебе сейчас докажу.

Я подбежала к другому столу, на котором лежала книжка «Отечественных Записок», порылась в ней и достала несколько почтовых листков, на которых вчера упражнялась в изменении почерка.

Федор Михайлович даже руками развел от изумления.

— И ты сама сочинила это письмо?

— Да и не сочиняла вовсе. Просто списала из романа Софии Ивановны. Ведь ты вчера его читал: я думала, что ты сразу догадаешься.

— Ну, где же тут вспомнить. Анонимные письма все в таком роде пишутся. Не понимаю только, зачем ты мне его послала.

— Просто хотела пошутить, — объяснила я.

— Разве возможны такие шутки? Ведь я измучился за эти полчаса.

— Кто ж тебя знал, что ты у меня такой Отелло и, ничего не рассудив, полезешь на стену.

— В этих случаях не рассуждают. Вот и видно, что ты не испытала истинной любви и истинной ревности.

— Ну, истинную любовь я и теперь испытываю, а вот, что я не знаю «истинной ревности», так уж в этом ты сам виноват: зачем ты мне не изменяешь, — смеялась я, желая рассеять его настроение, — пожа-

луйста, измени мне. Да и то я добрее тебя: я бы тебя не тронула, но уж за то ей, злодейке, выцарапала бы глаза...

— Вот ты все смеешься, Анечка, — заговорил виноватым голосом Федор Михайлович, — а, подумай, какое могло бы произойти несчастье. Ведь я в гневе мог задушить тебя. Вот именно можно сказать: Бог пожалел наших деток. И подумай, хоть бы я и не нашел портрета, но во мне всегда оставалась бы капля сомнения в твоей верности, и я бы всю жизнь этим мучился. Умоляю тебя, не шути такими вещами, в ярости я за себя не отвечаю.

Во время разговора я почувствовала какую-то неловкость в движении шеи. Я провела по ней платком и на нем оказалась полоска крови: очевидно, сорванная с силою цепочка оцарапала кожу. Увидев на платке кровь, муж мой пришел в отчаяние»[1]) и стал так же бурно просить прощения, как раньше яростно нападал.

«Натура моя подлая и слишком страстная, — характеризует Достоевский сам себя в письме к А. Н. Майкову — везде-то и во всем я до последнего предела дохожу, всю жизнь за черту переходил» (№ 279, 16.VIII.67).

Даже мелочи повседневной жизни выражались иногда у Достоевского так, как будто они были серьезными событиями. М. Н. Стоюнина бывала свидетельницею того, как Достоевский, уходя из дому и заметив в передней, что у него нет чистого носового платка, кричал оттуда жене: «Анна Григорьевна, платок!» таким трагическим голосом, как будто весь мир рушится.

А. Н. Майков в письме к своей жене, жившей летом 1879 г. в Старой Руссе вблизи от Достоевских, спрашивает ее:

«Что же это такое, наконец, что тебе говорит

---

[1]) А. Г. Достоевская, «Воспоминания», стр. 209-212; другие примеры не менее нелепых, но комических проявлений ревности описаны в «Воспоминаниях» на стр. 170-172, 247-249.

Анна Григорьевна, что ты писать не хочешь? Что муж ее мучителен, в этом нет сомнения, невозможностью своего характера — это не новое, грубым проявлением любви, ревности, всяческих требований, смотря по минутной фантазии, — все это не ново. Что же так могло поразить тебя и потрясти?»[1])

Н. Н. Страхов, написавший вскоре после смерти Достоевского его биографию, где Достоевский изображен, как человек, обладающий высокими достоинствами, обратился по поводу этой биографии со следующим письмом к гр. Л. Н. Толстому:

«Хочу исповедаться перед вами. Все время писанья я был в борьбе, я боролся с подымавшимся во мне отвращением; старался подавить в себе это дурное чувство. Пособите мне найти от него выход. Я не могу считать Д. ни хорошим, ни счастливым человеком (что, в сущности, совпадает). Он был зол, завистлив, развратен, и он всю жизнь провел в таких волнениях, которые делали его жалким и делали бы смешным, если бы он не был при этом так зол и так умен. Сам же он, как Руссо, считал себя лучшим из людей и самым счастливым. По случаю Биографии я живо вспомнил все эти черты. В Швейцарии, при мне, он так помыкал слугою, что тот обиделся и выговорил ему: «Я ведь тоже человек». Помню, как тогда же мне было поразительно, что это было сказано проповеднику гуманности и что тут отозвались понятия вольной Швейцарии о правах человека.

Такие сцены были с ним беспрестанно, потому что он не мог удержать своей злости. Я много раз молчал на его выходки, которые он делал совершенно побабьи, неожиданно и непрямо; но и мне случилось раза два сказать ему очень обидные вещи. Но, разумеется, в отношении к обидам он вообще имел перевес над обыкновенными людьми и всего хуже то, что он этим услаждался, что он никогда не каялся до конца во всех своих пакостях. Его тянуло к пакостям и

---

[1]) «Достоевский», под ред. Долинина, т. II, 175.

он хвалился ими. Висковатов стал мне рассказывать, как он похвалялся, что... в бане с маленькой девочкой, которую привела ему гувернантка. Заметьте при этом, что при животном сладострастии у него не было никакого вкуса, никакого чувства женской красоты и прелести. Это видно в его романах. Лица, наиболее на него похожие, — это герой «Записок из подполья», Свидригайлов в «Преступлении и наказании» и Ставрогин в «Бесах». Одну сцену из Ставрогина (растление и пр.) Катков не хотел печатать, а Достоевский здесь читал ее многим.

При такой натуре он был очень расположен к сладкой сентиментальности, к высоким и гуманным мечтаниям, и эти мечтания, — его направление, его литературная муза и дорога. В сущности, впрочем, все его романы составляют самооправдание, доказывают, что в человеке могут ужиться с благородством всякие мерзости».

Далее Страхов пишет, что он мог бы рассказать в биографии об отрицательных чертах характера Достоевского, тогда «рассказ вышел бы гораздо правдивее, но пусть эта правда погибнет, будем щеголять одною лицевою стороною жизни, как мы это делаем везде и во всем»[1])

Серьезные исследователи приходят к убеждению, что никакого преступления в бане Достоевский не совершал. Гроссман полагает, что если такой рассказ кто-либо и слышал от Достоевского, то это был его эпилептический бред. С Висковатовым Достоевский почти не был знаком и, встретив его заграницею, писал о его уме и характере крайне пренебрежительно. Преступление в бане, говорит Анна Григорьевна Достоевская, есть «истинное происшествие, о котором мужу кто-то рассказывал»; один из вариантов растления девочки Ставрогиным состоял из описания этого

---

[1]) Письмо это от 26.XI.1883 перепечатано в «Воспоминаниях» А. Г. Достоевской (стр. 285), которая показывает, как много в нем неправды.

случая; он был написан Достоевским и прочитан друзьям.[1])

Черты характера, сообщенные Страховым в письме к Толстому, в значительной степени были присущи Достоевскому, однако в большинстве случаев они выражались лишь в мимолетных движениях его души или в настроениях, в фантастических образах и, может быть, иногда в словах, но не доходили до совершения дурных поступков. Этого было достаточно, чтобы человек, столь чуткий к злу и столь добрый, как Достоевский, приходил в отчаяние от «подполья», найденного им в своей душе и в душе других людей. Мало того, во сне, в сновидениях, он, повидимому, погружался иногда в царство подлинно сатанинского зла.

«В характере моего мужа, рассказывает Достоевская, — была странная черта; вставая утром, он был весь как бы под впечатлением ночных грез и кошмаров, которые его иногда мучили, был до крайности молчалив и очень не любил, когда с ним в это время заговаривали» (178). Сонный он «зверь сущий», — писала Достоевская в своем «Дневнике» через три месяца после свадьбы.[2])

Тайна личности Достоевского заключается именно в наличии у него двух ярко выраженных крайних полюсов опыта: перед приступами эпилепсии он вступал в царство райской гармонии, в ночных кошмарах он переживал сатанинское зло. В душе его было нарушено земное равновесие; приобщаясь двум «иным мирам», Царству Божию и царству сатаны, Достоевский и в повседневной жизни, в особенности благодаря творческой силе фантазии, удесятерившей содержание всякого найденного им в себе и других переживания, постоянно колебался между титаническими стра-

---

[1]) «Воспоминания», 290.

[2]) Стр. 46. — О тяжелом характере Достоевского, но также и о величии его см. «Год работы с знаменитым писателем» В. В. Тимофеевой (О. Починковской), «Истор. Вестник», 1904, II; см. также Е. А. Штакеншнейдер «Дневник и записки», 1934.

стями, раздирающими душу, и просветлениями души, восходящими до порога святости.

Для окончательной оценки личности Достоевского нужно иметь в виду высокие проявления его, выразившиеся в законченных действиях, составляющих главное содержание его жизни, таковы — возвышенный характер его художественного творчества, выработанное им христианское мировоззрение, сущность которого будет предметом изложения всей книги, и множество добрых дел деятельной любви, совершенных им в жизни. Если же кто хотел бы очернить Достоевского, ссылаясь на темные стороны его характера, тому следует напомнить пословицу: случается орлам и ниже кур спускаться, но курам никогда до облак не подняться.

В заключение укажу, что приступы мрачного настроения, угрюмости, неразговорчивости Достоевского часто были связаны с припадками разнообразных мучительных болезней его. Почти в течение всей жизни ему случалось испытывать приливы крови к голове и сердцебиения. Весною часто у него было обострение геморроя, столь болезненное, что он иногда не мог «ни стоять, ни сидеть» (письмо № 241). После припадков эпилепсии у него бывало по нескольку дней мрачное настроение, безотчетное чувство вины, «мистический ужас» и ослабление памяти до такой степени, что он не узнавал знакомых, от чего возникали обиды.[1])

В течение последних восьми лет Достоевский страдал от эмфиземы легких, которая и свела его в могилу. Поднимаясь на лестницу, идя в гости, Достоевский задыхался.

«Наше восхождение в третий, четвертый этаж, — пишет Достоевская, — длилось минут 20-25, и все-таки Федор Михайлович приходил ослабевший, изму-

---

[1]) «Воспоминания» А. Г. Достоевской, 262, 239 с.; Биография, письма и заметки. Н. Страхов, стр. 317; А. П. Милюков, Русская старина, 1881, май 50 с.

ченный, почти задохнувшийся. Нас часто обгоняли знакомые и извещали хозяев, что Федор Михайлович сейчас будет их гостем. А приходил Федор Михайлович иногда только через полчаса, отсиживаясь на ступенях лестницы. «Ну, как же не «олимпиец», когда так долго заставляет ждать своего появления?», — думали и говорили неприязненно настроенные против него лица. Извещенные хозяева, а иногда и поклонники Федора Михайловича, выходили навстречу ему в переднюю, забрасывали его приветствиями, помогали ему снять шубу, шапку, кашне (а больному грудью так трудно проделывать лишние и ускоренные движения), и Федор Михайлович входил в гостиную окончательно обессилевший и не могущий произнести ни одного слова, а только старающийся хоть немного отдышаться и придти в себя. Вот истинная причина его мрачной внешности в тех случаях, когда ему приходилось бывать в обществе. Большинство знавших его лиц до самого рокового конца не придавало значения его грудной болезни, а потому, по свойственной людям слабости, способно было объяснять его мрачность и неразговорчивость качествами, совсем несвойственными благородному, возвышенному характеру моего мужа».

На следующий день после кончины Достоевского художник Крамской устроил подмостки и с высоты их написал посмертный портрет Достоевского. Просветленное лицо Достоевского на этом портрете производит глубокое впечатление. Портрет этот есть свидетельство того, что смерть Достоевского была моментом окончательного преодоления зла в его душе.

ГЛАВА ВТОРАЯ

РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ ДОСТОЕВСКОГО

Не задаваясь целью писать биографию Достоевского, я коснусь, после данной уже общей характеристики его личности, лишь вопроса о его религиозной жизни и о том, что он сам назвал «перерождением» своих убеждений. Эти биографические данные будут изложены очень сжато, лишь настолько, насколько это полезно для дальнейших глав, характеризующих мировоззрение Достоевского.

Михаил Андреевич Достоевский, отец писателя, врач при Мариинской больнице в Москве, был человек строгий, угрюмый, скупой, подозрительный и вспыльчивый. Нет, однако, оснований считать его извергом и воображать, будто семейная жизнь Достоевских была сплошь мучительною и гнетущею. Есть много данных, свидетельствующих о том, что общий тон семейной жизни Достоевских был положительный. В вступительной статье к «Воспоминаниям» Андрея Михайловича Достоевского сын его говорит, что слухи «о демонической мрачности, болезненной скупости, дефективной жестокости» Михаила Андреевича ложны; в действительности он был человек добрый, но вспыльчивый и строгий[1]). О матери своей Марии Федоровне Андрей Достоевский говорит, как о женщине, чрезвычайно доброй, умной, художественно и музыкально одаренной.

За поведением детей родители следили так строго, что, например, даже мальчики Михаил и Федор до

1) А. М. Достоевский, «Воспоминания», стр. 6.

16 лет никогда не выходили одни. Телесных наказаний в семье Достоевских не было. Родители ограничивались выговорами в случае проступков детей. Правда, иногда эти выговоры приобретали характер брани, например, когда отец, обучавший сам детей латыни, вспылив, называл мальчика «тупицею».

«Отец, по воспоминаниям родственников, — говорит О. Миллер, — вообще был строг и няне Елене Фроловне не раз приходилось скрывать от него вины детей и вообще защищать их от родительской грозы.[1]) Повидимому, даже и не прибегая к наказаниям, отец своим строгим тоном и внешними формами жизни доводил иногда детей до подавленного состояния. Андрей рассказывает, что, занимаясь у отца латынью, братья «нередко по часу и более не смели не только сесть, но даже и облокотиться на стол. Стоят, бывало, как истуканчики, склоняя по очереди менса, менсае»... «Братья очень боялись этих уроков. Отец, при всей своей доброте, был чрезвычайно взыскателен и нетерпелив; а главное очень вспыльчив».

Отец и мать Достоевского часто читали вслух вместе романы и серьезные книги. Федор прислушивался к этому чтению; оно имело влияние на его развитие и художественное творчество; так, например, романы Редклиф приковывали к себе его внимание. Нередко отец читал также и для детей. Он познакомил детей с «Историей государства Российского» Карамзина; для Федора она стала «настольною книгою».

«Я возрос на Карамзине», — пишет Достоевский Страхову в 1870 г.[2])

Вечером Достоевские всею семьею предпринимали иногда прогулки; при этом отец заводил беседы на серьезные темы. Необходимо еще отметить, что родители Достоевского, особенно мать, были религиозны и заботились о религиозном воспитании детей. Рассматривая строй жизни семьи родителей До-

---

[1]) Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского, 1883, стр. 12.

[2]) Достоевский. Письма, т. II, № 360.

стоевского, необходимо признать, что она не была «случайною» в том мысле, какой придавал этому выражению Достоевский в «Подростке» (в эпилоге) и в «Дневнике писателя» (1887, июль-август I,1), имея в виду семьи без выработанных идей чести и долга, существовавших в законченной форме в прежнем русском дворянстве. Посылая своему брату Андрею недавно напечатанный роман «Подросток», Достоевский пишет ему о его семье и о семье своих родителей:

«Я, голубчик-брат, хотел бы тебе высказать, что с чрезвычайно радостным чувством смотрю на твою семью. Тебе одному, кажется, досталось с честью вести род наш: твое семейство примерное и образованное, а на детей твоих смотришь с отрадным чувством. По крайней мере, семья твоя не выражает ординарного вида каждой среды и средины, а все члены ее имеют благородный вид выдающихся лучших людей. Заметь себе и проникнись тем, брат Андрей Михайлович, что идея непременного и высшего стремления в лучшие люди (в буквальном, самом высшем смысле слова) была основною идеей и отца и матери наших, несмотря на все уклонения» (№ 543, 10.III.76).

В конце 70-х годов, беседуя с братом Андреем о родителях, Федор Михайлович воодушевился: «это были люди передовые... и в настоящее время они были бы передовыми... А уж такими семьянинами... нам с тобою не быть, брат.»[1]) Нельзя однако забывать того, что семейный порядок сохранялся только в то время, когда была жива мать семьи и пока отец оставался на службе. После смерти жены М. А. Достоевский, летом 1837 г., вышел в отставку, поселился в своем имении и, живя в скучном одиночестве, сбился с пути: он стал пить, сошелся с крепостною женщиною и был убит своими крестьянами.

В разные периоды своей жизни Федор Михайлович различно оценивал общий характер своего дет-

---

[1]) А. М. Достоевский. «Воспоминания», 94.

ства. Будучи пожилым, он, по словам жены, «охотно вспоминал о своем счастливом, безмятежном детстве и с горячим чувством говорил о матери. Он особенно любил старшего брата Мишу и старшую сестру Вареньку».[1]) Повидимому, однако, в молодости Достоевский не считал своего детства «счастливым» и «безмятежным». Доктор Яновский говорит в своих «Воспоминаниях»:

«Он сообщал мне многое о тяжелой и безотрадной обстановке его детства, хотя благоговейно отзывался всегда о матери, о сестрах и о брате Михаиле Михайловиче; об отце он решительно не любил говорить и просил о нем не спрашивать».[2]) Возможно, что в эту пору главным образом мысли о страшной гибели отца, а не воспоминания о его строгости тяготили Достоевского.

Эдипов комплекс, конечно, был в подсознании Достоевского, однако весьма смягченный уважением к отцу и общим высоким тоном семейной жизни родителей, которая была проникнута культурными и религиозными интересами. Возможно, что первым воспоминанием Достоевского, относящимся к двухлетнему возрасту, был следующий случай: мать подвела его к причастию в деревенской церкви и в это время «голубок пролетел через церковь из одного окна в другое»[3]). К числу первых воспоминаний Достоевского, относящихся к трехлетнему возрасту, принадлежит ежедневная молитва с нянею перед сном: «Все упование на Тебя возлагаю, Матерь Божия, сохрани мя под кровом Своим». Молитву эту Достоевский очень любил и всю жизнь прибегал к ней в трудных случаях. Она входила также в состав молитв, которые он читал вместе со своими детьми перед сном их.

О пробуждении в себе сознательной религиозности в восьмилетнем возрасте Достоевский рассказывает устами старца Зосимы:

---

[1]) А. Г. Достоевская, «Воспоминания», 56.

[2]) Русский Вестник, 1885, IV, 800.

[3]) Л. Гроссман. Семинарий по Достоевскому, 1922, стр. 66.

«В первый раз посетило меня некоторое проникновение духовное, еще восьми лет от роду. Повела меня матушка одного (не помню, где был тогда брат) во храм Господень, в Страстную неделю в понедельник к обедне. День был ясный и я, вспоминая теперь точно вижу вновь, как возносился из кадила фимиам и тихо восходил вверх, а сверху в куполе, в узенькое окошечко, так и льются на нас в церковь Божьи лучи, и, восходя к ним волнами, как бы таял в них фимиам. Смотрел я умиленно и в первый раз от роду принял я тогда в душу первое семя Слова Божия осмысленно. Вышел на средину храма отрок с большою книгою и прочитал начало книги Иова.»

Сильное впечатление произвела на ребенка покорность Иова воле Божией: «Буди имя Твое благословенно, несмотря на то, что казнишь меня, — а затем тихое и сладостное пение во храме: «Да исправится молитва моя», и снова фимиам от кадила священника и коленопреклоненная молитва! С тех пор, — даже вчера еще взял ее, и не могу читать эту пресвятую повесть без слез» («Братья Карамазовы», О священном Писании в жизни отца Зосимы, ч. II, гл. II).[1])

Закон Божий детям Достоевским преподавал дьякон, обладавший даром слова и умилявший детей своими беседами. Детскую книжку по Священной истории Федор Михайлович хранил всю жизнь, как святыню (О. Миллер; А. М. Достоевский, 63 с.). Чтение Евангелия в церкви производило на него всегда большое впечатление (Л. Достоевская, 34). С любимою матерью своею, которая была очень религиозна, дети почти ежегодно совершали паломничество на пять-шесть дней в Троице-Сергиевскую лавру. И своим религиозным содержанием и своим первостепенным значением в истории России Троице-Сергиева лавра должна была глубоко влиять на детей, воспитанных на Карамзине.

Особенно сильное впечатление производили на Достоевского рассказы народа о христианских муче-

---

[1]) Л. Гроссман, Семинарий по Достоевскому, стр. 68.

никах и подвижниках, которые он слышал в детстве от прислуги и крестьян, а потом в остроге среди каторжников.

«Народ наш, — говорил он, — чтит память своих великих и смиренных отшельников и подвижников, любит рассказывать истории великих христианских мучеников своим детям. Эти истории он знает и заучил, и я сам их впервые от народа услышал, рассказанные с проникновением и благоговением и оставшиеся у меня в сердце».[1]) От народа « я принял вновь в мою душу Христа, Которого узнал в родительском доме еще ребенком и Которого утратил, было, когда преобразился в свою очередь в европейского либерала».[2])

Что именно разумеет Достоевский под словами о временной утрате им Христа, когда произошла эта утрата и сколько времени она длилась, для ответа на эти вопросы рассмотрим подробно следы религиозной жизни Достоевского в Инженерном училище, а также по выходе из него вплоть до каторги.

Перед экзаменом для поступления в Училище Федор Достоевский вместе со своим братом Михаилом и другом Шидловским провели час в Казанском соборе (письма № 9, сент. 1837). В Инженерном училище, где Достоевский не только учился, но и жил вплоть до производства в инженер-прапорщики (январь 1838-осень 1841.), религиозность его была столь заметна, что некоторые товарищи его втихомолку подсмеивались над нею.[3]) Но, вероятно, были в Училище и воспитанники не менее религиозные, чем Достоевский. За десять лет до его поступления возник в Инженерном училище «Кружок святости и чести» Димитрия Брянчанинова (будущего епископа Игнатия Брянчанинова) и Чихачева, и можно думать,

---

[1]) «Дневник писателя», 1877, март, 1, 2.

[2]) Там же, 1880, август, III, I.

[3]) Статья «К портрету Ф. М. Достоевского», Истор. Вестн. 1881, III.

что некоторая группа воспитанников продолжала традиции этого кружка.[1])

В письмах Достоевского из училища вплоть до средины 1840 г. чрезвычайно часто встречается имя Божие, упоминания о Провидении, о благодати и т. п., а в переписке с любимым братом Михаилом рассуждения в духе христианства о цели жизни, о назначении поэта, о произведениях Гомера, Шиллера, Корнеля, Расина, В. Гюго.

«Атмосфера души человека, — пишет он брату, — состоит из слияния неба с землею; какое же противозаконное дитя человек; закон духовной природы нарушен... Мне кажется, что мир наш — чистилище духов небесных, отуманенных грешною мыслью» (№ 10, 9.VIII.38).

Он утверждает, быть может, следуя Паскалю, что высшая ступень знания достигается не умом, а сердцем.

«Что ты хочешь сказать словом знать? — спрашивает он брата, — познать природу, душу, Бога, любовь... Это познается сердцем, а не умом... Заметь, что поэт в порыве вдохновения разгадывает Бога, следовательно, исполняет назначение философии».

Заканчивая письмо, он просит брата сообщить «главную мысль Шатобрианова сочинения «Гений христианства» » (№ 12, 31.X.38).

Когда отец Достоевских был убит, Михаил задумал, получив офицерский чин, поселиться в имении родителей и заняться воспитанием младших братьев и сестер. Федор пишет Михаилу:

«Это воспитание было бы счастье для них. Стройная организация души среди родного семейства, развитие всех стремлений из начала христианского, гордость добродетелей семейственных, страх порока и бесславия — вот следствия такого воспитания. Кости родителей наших уснут тогда спокойно в сырой земле».[2])

---

[1]) См. Лескова «Инженеры-бессребренники».

[2]) № 14, 16.VIII.39. Письма, II, стр. 549.

К этому времени два тяжелых удара были пережиты Достоевским: выдержав хорошо экзамены, он тем не менее был оставлен на второй год на первом курсе Училища; об этой несправедливости он пишет брату:

«Так хотел один преподающий (алгебры), которому я нагрубил в продолжение года, и который ныньче имел подлость напомнить мне это, объясняя причину отчего остался я» (№ 12, 31.X.38).

Через три четверти года после этого, 8 июня 1839, был убит отец Достоевского. Возможно, что Федор Достоевский не знал в подробностях, в какой степени опустился его отец в деревне, но достаточно было и одного факта убийства отца крепостными, чтобы глубоко потрясти душу сына. Он пишет брату Михаилу в августе:

«Теперь гораздо чаще смотрю на меня окружающее с совершенным бесчувствием. За то сильнее бывает со мною и пробуждение. Одна моя цель — быть на свободе. Для нее я всем жертвую. Но часто, часто думаю я — что доставит мне свобода... Признаюсь, надо сильную иметь веру в будущее, крепкое сознание в себе, чтобы жить моими настоящими надеждами. Благословляю минуты, в которые я мирюсь с настоящим. В эти минуты яснее сознаю свое положение и я уверен, что эти святые надежды сбудутся. Душа моя недоступна прежним бурным порывам. Все в ней тихо, как в сердце человека, затаившего глубокую тайну; учиться, «что значит человек и жизнь» — в этом довольно успеваю я. Я в себе уверен. Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» (№ 14, 16.VIII 39)

В следующем письме к Михаилу, 1 января 1840 года, Достоевский пишет о Гомере, сравнивая его с Христом: «Гомер (баснословный человек, может быть, как Христос, воплощенный Богом и к нам посланный) может быть параллелью только Христу, а не Гёте. Ведь в Илиаде Гомер дал всему древнему миру орга-

низацию и духовной и земной жизни, совершенно в такой же силе как Христос новому».

Далее он хвалит В. Гюго как лирика «чисто с ангельским характером, с христианским младенческим направлением поэзии»; «никто не сравнится с ним в этом, ни Шиллер (сколько ни христианский поэт Шиллер), ни лирик Шекспир — я читал его сонеты на французском, — ни Байрон, ни Пушкин» (№ 16).

В этом письме несколько странным представляется то, что Христос не занимает исключительного положения, а приравнивается к Гомеру. Далее, начиная с 1841 г. вплоть до каторги, в письмах нет обсуждения никаких проблем христианского миропонимания; самое слово «Бог», хотя Достоевский упоминает его часто, встречается здесь почти только в стереотипных речениях «ради Бога», «Бог знает», «дай Бог» и т. п.; далее начинают даже появляться слова «черт знает» и т. п., чего не было раньше и что редко будет встречаться после каторги. В письме от 30 сент. 1844 г. производит отталкивающее впечатление фраза об опекуне, муже сестры П. А. Каренине, наполненная грубо циничными выражениями: «Каренин е..., с..., водку пьет, имеет чин и в Бога верит. Своим умом дошел» (№ 26).

В начале лета 1845 г. Достоевский познакомился с Белинским, который восторженно принял его первое произведение «Бедные люди».

«Тогда, в первые дни знакомства, — рассказывает Достоевский в Дневнике Писателя, — привязавшись ко мне всем сердцем, он тотчас же бросился, с самою простодушною торопливостью, обращать меня в свою веру. Я застал его страстным социалистом, и он прямо начал со мной с атеизма. Он знал, что основа всему — начала нравственные. Но как социалисту, ему прежде всего следовало низложить христианство; он знал, что революция непременно должна начинать с атеизма. Ему надо было низложить ту религию, из которой вышли нравственные основания отрицаемого им общества. Семейство, собственность, нравственную ответственность личности — он отрицал ради-

кально. (Замечу, что он был тоже хорошим мужем и отцом, как и Герцен). Без сомнения, он понимал, что, отрицая нравственную ответственность личности, он тем самым отрицает и свободу ее; но он верил всем существом своим (гораздо слепее Герцена, который, кажется, под конец усомнился), что социализм не только не разрушает свободу личности, а, напротив, восстанавливает ее в неслыханном величии, но на новых и уже адамантовых основаниях. В последний год его жизни я уже не ходил к нему. Он меня не взлюбил; но я страстно принял тогда все учение его», — сообщает Достоевский в конце этого рассказа[1]). Ссора с Белинским, приведшая к разрыву сношений с ним произошла, по словам Достоевского, «из-за идей о литературе и направлении литературы» («Летопись жизни Белинского», стр. 217; Петрашевцы, М. 1907, стр. 90).

Очевидно, «утрата Христа», связанная с «преображением в европейского либерала», произошла именно во время дружеского общения с Белинским, начавшегося летом 1845 года и продолжавшегося в первой половине 1846 года. Возможно, что она подготовлялась уже раньше с 1841 г. Любовь Достоевская утверждает, что в Иване Карамазове отец ее, по преданиям семьи, изобразил себя, каким он был в двадцатилетнем возрасте. Надобно однако заметить, что даже и во время крайнего увлечения взглядами Белинского Достоевский сохранял горячее чувство преклонения перед Христом, как высшим воплощением добра. «Утрата» состояла, вероятно, лишь в том, что он отказался от церковного учения о Христе, как Богочеловеке, и в 1846 г. не был у св. Причастия. Возможно даже, что он не причащался с тех пор, как вышел в отставку в октябре 1844 г.

После ссоры с Белинским, которая произошла в начале 1847 года и привела к разрыву сношений с ним, Достоевский вернулся к Церкви. Точное доказательство этого находится в сообщении доктора С. Д.

---

1) Дневник писателя, 1873, II, Старые люди.

Яновского о том, что Федор Михайлович в 1847 и 1849 гг. вместе с ним говел у Вознесенья и «делал это не для формы». Яновский говорит, что он «благоговел перед его твердостью в православии и заслушивался его бесед на тему любви и милосердия»[1]).

Ценные дополнения к этому сообщению находятся в письмах д-ра Яновского к А. Г. Достоевской и в его «Воспоминаниях о Достоевском», написанных с целью дать представление о характере Достоевского, главным образом, как он выражался в течение трех лет перед его арестом[2]). Яновский познакомился с Достоевским в мае 1846 г., когда лечившийся у него Валериан Майков привел к нему автора «Бедных Людей», как больного, желающего воспользоваться его медицинскими советами. Достоевский-пациент скоро стал другом Яновского. Они настолько сошлись, что Достоевский стал приходить к Яновскому рано утром до приема больных, чтобы вместе с ним пить чай, и затем вечером в девять часов, засиживаясь у него до полуночи и часто даже оставаясь ночевать. Встречи эти происходили почти ежедневно вплоть до ареста Достоевского. Беседовали друзья о литературе, об искусстве и «очень много о религии». Я патриот и «верующий в Откровение», говорит о себе Яновский и тут же прибавляет: Достоевский — «нравственный химик-аналитик неудовлетворимый», «патриот из патриотов и верующий» (стр 799).

В письмах к А. Г. Достоевской Яновский говорит, что Христа «любил и обожал общий друг наш выше всего на свете».

«Если я не сгиб под гнетом многих, меня удручавших неудач и серьезных огорчений в жизни и если, при всей моей бедности, не считаю себя далеко несчастным, — то я обязан опят-таки Федору Михай-

---

1) О. Ф. Миллер, «Материалы для жизнеописания Ф. М. Достоевского». Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского, 1883, стр. 94 с.

2) С. Д. Яновский, «Воспоминания о Достоевском». «Русский Вестник», 1885, апрель, стр. 796-819.

ловичу, который в годах еще моей молодости поставил меня твердо в понимании истин Евангельского учения. Он был мой духовный старшой. Ведь каждое произносимое им слово, вроде: «Эх, батенька, Степан Дмитриевич, это не так» или «ну, да это пожалуй и так» — до сих пор отдается во всем моем существе, словно я их слышу в действительности; вследствие этого я до сих пор, что бы ни делал и что бы ни задумывал сделать, постоянно задаюсь вопросом: ну, а как бы на это взглянул и что бы на это сказал тот, образ которого всегда со мною и для которого всегда и во всех обстоятельствах истина была выше всего».

Под влиянием своего друга, говорит Яновский, я «сделался чувствительным ко всякой лжи и фальши» и при встрече с ними «образ Федора Михайловича воскресает предо мною воочию, я вижу его сжатые от нравственной тревоги губы, замечаю движение его правой руки, начинающей то поправлять его прическу, то покручивать маленькие его усики и даже слышу ясно его голос, произносящий — эх, батенька, как это неверно и как это скверно — и мне делается действительно тяжело и скверно»[1]).

Кто-то заявил, будто «в Евангелии сказано, что иногда и ложь бывает во спасение»; Достоевский возмутился: «в Евангелии этого не сказано»; когда «человек лжет, то делается гадко, но когда лжет и клевещет на Христа, то это выходит и гадко, и подло» (Воспоминания, 814).

Достоевский любил общественный строй, говорит Яновский, но в основание общества он клал «только истины Евангелия, а отнюдь не то, что содержал в себе социал-демократический устав 1848 года» (там же 812).

Чрезвычайно важно для понимания религиозной жизни Достоевского в этот период следующее сооб-

---

[1]) Достоевский, сборник Долинина, т. II, Письма Яновского к Достоевской, стр. 389, 379-381.

щение Яновского: «Вернейшее лекарство у него всегда была молитва. Молился он не за одних невинных, но и за заведомых грешников» (812).

Как влияли друг на друга доктор Яновский и Достоевский в период живого и непрерывного общения их? Яновский говорит о себе, что он был верующим в Откровение, а Достоевский сообщает о себе, что он «утратил было» Христа, «когда преобразился в европейского либерала»; он «страстно принял учение Белинского», стремившегося «низложить христианство», и произошло его увлечение идеями Белинского в 1845 г., за три четверти года до знакомства с Яновским. Тем не менее, именно Достоевский, по словам Яновского, наставил его «в понимании истин Евангельского учения» и был его «духовный старшой».

Понять имеющуюся у нас совокупность данных естественнее всего следующим образом. Яновский обладал церковною верою в Иисуса Христа, как Богочеловека, верою, непоколебленною сомнениями, но и не разработанною личными усилиями ума. Наоборот, Достоевский в начале этого знакомства находился в кратковременном периоде утраты веры в божественность Христа, однако личность Христа и в это время, как в течение всей его жизни, оставалась для него идеалом и путеводною звездою. Поэтому он мог помогать Яновскому понять глубокий смысл многих истин Евангелия, а сам в свою очередь, может быть, под влиянием толчка, данного примером Яновского, вернулся к Церкви и пошел вместе с другом к св. Причастию, вероятно, в Великом посту 1847 г. Мало вероятно однако, чтобы этот возврат к Церкви был обусловлен только примером Яновского. Скорее следует предполагать, что он был подготовлен уже впечатлениями и размышлениями, оттолкнувшими его от увлечения Белинским и от всего его «европейского» кружка. Неуважительное отношение Белинского к личности Христа было непереносимо для Достоевского. Учение Христово, рассказывает Достоевский в «Дневнике писателя», Белинский, «как социалист, необходимо должен был разрушать, назы-

вать его ложным и невежественным человеколюбием, осужденным современною наукою и экономическими началами; но, все-таки, оставался пресветлый лик Богочеловека, его нравственная недостижимость, его чудесная и чудотворная красота. Но в беспрерывном, неугасимом восторге своем Белинский не остановился даже и перед этим неодолимым препятствием».

«Да, знаете ли вы, взвизгивает он раз вечером (он иногда как-то взвизгивал, если очень горячился), обращаясь ко мне, — знаете ли вы, что нельзя насчитывать грехи человеку и обременять его долгами и подставными ланитами, когда общество так подло устроено, что человеку невозможно не делать злодейств, когда он экономически приведен к злодейству, и что нелепо и жестоко требовать с человека того, чего уже по законам природы не может он выполнить, если бы даже хотел...

В этот вечер мы были не одни, присутствовал один из друзей Белинского, которого он весьма уважал и во многом слушался; был тоже один молоденький, начинающий литератор, заслуживший потом известность в литературе.

— Мне даже умилительно смотреть на него, — прервал вдруг свои яростные восклицания Белинский, обращаясь к своему другу и указывая на меня, — каждый-то раз, когда я вот помяну Христа, у него все лицо изменяется, точно заплакать хочет... Да, поверьте же, наивный вы человек, — набросился он опять на меня, — поверьте же, что ваш Христос, если бы родился в наше время, был бы самым незаметным и обыкновенным человеком; так и стушевался бы при нынешней науке и при нынешних двигателях человечества.

— Ну, не-е-ет! — подхватил друг Белинского. (Я помню, мы сидели, а он расхаживал взад и вперед по комнате). — Ну, нет: если бы теперь появился Христос, Он бы примкнул к движению и стал во главе его.

— Ну-да, ну-да, — вдруг и с удивительной по-

спешностью согласился Белинский. — Он бы именно примкнул к социалистам и пошел за ними»[1]).

Была и личная причина, побуждавшая Достоевского к критическому пересмотру взглядов Белинского и его приятелей западников. Белинский отрицательно оценил повесть «Двойник» и все последовавшие за нею повести и рассказы Достоевского.

«Каждое его новое произведение — новое падение», — писал он П. В. Анненкову в феврале 1848 г. (Белинский, Письма, т. III, 338) и окончательно усомнился в таланте Достоевского. Друзья и приятели его, превозносившие вместе с ним Достоевского, Некрасов, особенно Тургенев и др., теперь начали осмеивать слабости Достоевского и нередко жестоко издевались над ним. В октябре 1846 г. Достоевский поссорился с Некрасовым и его журналом «Современник» из-за того, что стал печатать свои повести в «Отечественных Записках» Краевского, а в начале следующего года совершенно прекратил общение с Белинским после ссоры «из-за идеи о литературе и о направлении в литературе». Впоследствии Достоевский писал, что разошлись они «от разнообразных причин, весьма, впрочем, неважных во всех отношениях» («Дневник писателя», 1873, II). Это и значит, что ссора была подготовлена уже задолго до ее наступления постепенным обнаружением глубокого различия их мировоззрений. Не только отношение Белинского ко Христу, самая сущность его взглядов на отношение между обществом и индивидуумом, например, убеждение в том, что преступления сполна обусловлены несовершенством экономического строя, вскоре должно было оказаться неприемлемым для Достоевского, так как оно связано с унизительным для человека отрицанием свободы и нравственной ответственности.

В 1847 г., приблизительно около времени поста, Достоевский стал посещать пятницы Петрашевского и брать книги из библиотеки его кружка («Красный

---

[1]) «Дневник писателя», 1873 г. II.

Архив», XLV). Общение с петрашевцами не возвратило Достоевского к взглядам Белинского, а скорее, наоборот, ускорило осознание им религиозно-философских основ его несогласия с атеистическим социализмом, надеющимся осуществить счастье человека путем превращения общества в муравейник.

По свидетельству Спешнева, «На Федора Михайловича Петрашевский производил отталкивающее впечатление тем, что был безбожник и глумился над верою» (О. Миллер, 91). В одной из своих речей он назвал Иисуса Христа «демагогом, несколько неудачно кончившим свою карьеру»[1]). Личность Петрашевского вообще не нравилась Достоевскому; он считал его «агитатором и интриганом» (Яновский, 819). На вопрос Яновского, почему он посещает пятницы Петрашевского, Достоевский отвечал: «У него можно полиберальничать, а ведь кто из нас смертных не любит поиграть в эту игру, в особенности, когда выпьет рюмочку винца... Но вы туда никогда не попадете — я вас не пущу».

Отношение Достоевского к социализму, высказанное им на допросе, повидимому, с достаточною откровенностью, было в это время таково. Фурьеризм он считал «системою вредною», во-первых, уже потому, что она — с и с т е м а; «во-вторых, как ни изящна она, она все же утопия, самая несбыточная. Но вред, производимый этой утопией, если позволят мне так выразиться, более к о м и ч е с к и й, чем приводящий в ужас». Но вместе с тем Достоевский заявил, что он считает идеи социализма, при условии мирного осуществления их, «святыми и нравственными и, главное, общечеловеческими, будущим законом всего без исключения человечества»[2]).

В кружке петрашевцев Достоевский интересовался, повидимому, вопросом о реформе суда, о свободе печати и особенно об уничтожении крепостного пра-

---

[1]) Щеголев. «Петрашевцы», т. III.

[2]) Н. Бельчинов, Показания Ф. М. Достоевского по делу петрашевцев. Кр. Архив. XLV, 1931, стр. 132.

ва; он надеялся на освобождение крестьян самим правительством, но в крайнем случае признавал возможным достигнуть цели путем восстания (О. Миллер, 85). Эти интересы нисколько не препятствовали возвращению Достоевского к Церкви, которое выразилось в том, что в 1847 и 1849 гг. он приобщался вместе с Яновским в Вознесенской церкви. Возможно, что уже в это время он начал обдумывать статью о назначении христианства в искусстве, о которой в 1856 г. он писал Врангелю, что она — «плод десятилетних обдумываний», что она вся «до последнего слова» обдумана им «еще в Омске». Он собирался уже послать ее Врангелю, но Врангелем она не была получена и вообще никогда не увидела света. Статью эту Достоевский хотел посвятить Президенту Академии Наук Великой княгине Марии Николаевне, следовательно, считал мысли, выраженные в ней, приемлемыми для лица, занимающего видный пост в России.

За восемь лет до этого Достоевский прочитал в кружке Петрашевского Письмо Белинского к Гоголю, что и было главным предметом обвинения, приведшего его на эшафот, а потом на каторгу. Письмо это — атеистическое, наполненное резкими нападениями на Церковь, в особенности Русскую Православную, и на русское духовенство. Так как в то время Достоевский свободно, по внутреннему побуждению вернулся к Церкви, то факт чтения письма Белинского нужно исследовать и его можно понять следующим образом. На допросе Достоевский объяснял это чтение как следствие случайно данного Петрашевскому обещания. Придя к Дурову, Достоевский получил присланную ему копию Письма Белинского и прочитал ее. Вскоре пришел Петрашевский и, узнав, что в тетрадке содержится Письмо Белинского, попросил Достоевского прочитать его на кружке. Я, показывал Достоевский, «обещал неосторожным образом прочесть ее у него» и уже «не мог отказаться» от обещания. «Я его прочел, стараясь не высказывать пристрастия ни к тому, ни к другому из переписывавшихся». Правильность этого показания, поскольку

Достоевский старается показать им, что полного сочувствия к письму Белинского у него не было, не вызывает серьезных сомнений. Сочувствовать атеизму Белинского и нападениям его на Церковь вообще он не мог, но он, конечно, сочувствовал нападениям на недостатки Церкви и обличениям против русского духовенства. Барон Врангель, описывая свое общение с Достоевским в Сибири в 1854-56 гг., рассказывает:

«О религии с Достоевским мы мало беседовали. Он был скорее набожен, но в церковь ходил редко и попов, особенно сибирских, не любил. Говорил о Христе с восторгом». Русских священников Достоевский и впоследствии довольно долго еще недолюбливал и в церковь, повидимому, до 1871 г. ходил не часто. Возврат его к Церкви был в 1847 г. присоединением главным образом ко Христу, как Богочеловеку, а не к Русской Православной Церкви. Любовь к русскому православию и к церкви появилась у него впоследствии и развивалась медленно и постепенно. В Письме к Гоголю Белинский, нападая на Церковь, проявляет в то же время сочувственное отношение ко Христу и его учению. Этого Достоевскому было достаточно в 1849 г., чтобы у него не возникал резкий протест против Письма Белинского.

Находясь в заключении в Петропавловской крепости, Достоевский читал два путешествия к святым местам и сочинения св. Димитрия Ростовского, которые «очень заняли» его (Письмо к Михаилу, № 55). Он просит брата прислать ему «Отечественные Записки» и Библию во французском переводе, а также на славянском языке (№ 56). Брат прислал ему Библию, Отечественные Записки и, кроме того, Шекспира. Много лет спустя Достоевский рассказывал А. У. Порецкому и Тимофеевой, что Библия, полученная от брата в крепости, положила начало его «духовному перерождению»[1]).

---

[1]) В. В. Тимофеева, Год работы с знаменитым писателем. Истор. Вестн., 1904, II, 531.

Когда петрашевцы, приговоренные к расстрелу, стоя на эшафоте, выслушали приговор, к ним подошел священник и пригласил их к исповеди. Удивительно, что исповедался один только Шапошников, хотя среди приговоренных были и очень религиозные люди, например, Дуров. Но ко кресту приложились все. Достоевский в ожидании казни испытывал мистический страх, сознавая, что через несколько минут он перейдет в другую неизвестную жизнь. Это состояние свое Достоевский подробно описал в «Идиоте», где князь Мышкин передает рассказ лица, ожидавшего расстрела в течение двадцати минут и затем помилованного: «Ему все хотелось представить себе, как можно скорее и ярче, что вот как же это так: он теперь есть и живет, а через три минуты будет уже н е ч т о, кто-то или что-то, — так кто же? Где же? Все это он думал в эти две минуты решить! Невдалеке была церковь, и вершина собора с позолоченною крышею сверкала на ярком солнце. Он помнил, что ужасно упорно смотрел на эту крышу и на лучи, от нее сверкавшие; оторваться не мог от лучей: ему казалось, что эти лучи его новая природа, что он чрез три минуты как-нибудь сольется с ними... Неизвестность и отвращение от этого нового, которое будет и сейчас наступит, были ужасны; но он говорит, что ничего не было для него в это время тяжеле, как беспрерывная мысль: «Что если бы не умирать! Что если бы воротить жизнь, — какая бесконечность! И все это было бы мое! Я бы тогда каждую минуту в целый век обратил, ничего бы не потерял, каждую бы минуту счетом отсчитывал, уж ничего бы даром не истратил».

Крыша собора, о которой идет речь в этом рассказе, принадлежала Семеновской церкви; Достоевский видел ее с эшафота и о впечатлении, произведенном ею, рассказывал близким (О. Миллер, Биография, 122). Мысль о слиянии с солнечными лучами не соответствует христианским представлениям о загробной жизни, но обзор своей жизни и переоценка ее, произведенная здесь Достоевским, очень способ-

ствовали дальнейшему религиозному развитию его. Врангелю он рассказывал, что «вся жизнь пронеслась в его уме, как в калейдоскопе, быстро, как молния, и картинно» (Врангель, 8). Сознания себя совершившим преступление у него не было, но был покаянный пересмотр всей своей жизни[1]), выразившийся обстоятельно в письме к брату Михаилу, написанном через несколько часов после возвращения в крепость.

«Как оглянусь на прошлое, да подумаю, сколько даром потрачено времени, сколько его пропало в заблуждениях, в ошибках, в праздности, в неуменье жить; как не дорожил я им, сколько раз грешил против сердца моего и духа, — так кровью обливается сердце мое. Жизнь — дар, жизнь — счастье, каждая минута могла быть веком счастья. Si jeunesse savait! Теперь, переменяя жизнь, перерождаюсь в новую форму. Брат! Клянусь тебе, что я не потеряю надежду и сохраню дух мой и сердце в чистоте. Я перерожусь к лучшему. Вот вся надежда моя, все утешение мое! Казематная жизнь уже достаточно убила во мне плотских потребностей, не совсем чистых; я мало берег себя прежде. Теперь уже лишения мне нипочем, и потому не пугайся, что меня убьет какая-нибудь материальная тягость. Я не уныл и не упал духом. Жизнь везде жизнь, жизнь в нас самих, а не во внешнем. Подле меня будут люди и быть человеком между людьми и остаться им навсегда, в каких бы то ни было несчастьях не уныть и не пасть — вот в чем жизнь, в чем задача ее. Я сознал это. Эта идея вошла в плоть и кровь мою. Да! правда! Та голова, которая создавала, жила высшею жизнью искусства, которая сознала и свыклась с высшими потребностями духа, та голова уже срезана с плеч моих. Осталась память и образы, созданные и еще не воплощенные мною. Они изъязвят меня, правда! Но во мне осталось сердце и та же плоть и кровь, которая также может и любить, и страдать, и жалеть, и

---

1) «Дневник Писателя», 1873, Одна из современных фальшей.

помнить, а это, все-таки жизнь. On voit le soleil! Брат, береги себя и семью, живи тихо и предвиденно. Думай о будущем детей твоих... Живи положительно. Никогда еще таких обильных и здоровых запасов духовной жизни не кипело во мне, как теперь. Но вынесет ли тело: не знаю. Если кто обо мне дурно помнит, и если с кем я поссорился, если в ком-нибудь произвел неприятное впечатление — скажи им, чтоб забыли об этом, если тебе удастся их встретить. Нет желчи и злобы в душе моей, хотелось бы так любить и обнять хоть кого-нибудь из прежних в это мгновение. Это отрада, я испытал ее сегодня, прощаясь с моими милыми перед смертью» (№ 58, 22.XII.49).

Все содержание и тон этого письма, в котором нет никакого озлобления, предвещает, что в душе Достоевского начнется на каторге углубление религиозной жизни в духе христианства, не сектантского, а примирительно церковного, стремящегося к всеобъемлющему синтезу.

11 января Достоевский, Дуров и Ястржембский были привезены в Тобольск и шесть дней прожили в остроге в ожидании отправления на каторгу в Омск. Большое впечатление произвело здесь на Достоевского тайное свидание на квартире смотрителя острога с женами декабристов — Муравьевой, П. Е. Анненковой с дочерью ее О. И. Ивановой и Н. Д. Фонвизиной.

«Они благословили нас в новый путь, — рассказывает Достоевский, — перекрестили и каждого оделили Евангелием — единственная книга, позволенная в остроге. Четыре года пролежала она под моей подушкой на каторге. Я читал ее, иногда и читал другим. По ней выучил читать одного каторжного» («Дн. Пис.», 1873, II).

Была еще у Достоевского Библия, посланная ему братом в крепость и взятая им с собою, но ее у него вскоре украли, а Евангелие, полученное от жен декабристов, он сохранил на всю жизнь и постоянно пользовался им.

Каторжане из простонародья встретили петрашевцев-дворян чрезвычайно враждебно, не желая признать в них товарищей по несчастью.

«Вы дворяне, железные носы, нас заклевали, — говорили они. — Прежде господином был, народ мучил, а теперь хуже последнего, наш брат стал» — вот тема, которая разыгрывалась 4 года. 150 врагов не могли устать в преследовании, это было им любо, развлечение, занятие, и если только чем спасались от горя, так это равнодушием, нравственным превосходством, которого они не могли не понимать и уважали и неподклонимостью их воле. Они всегда сознавали, что мы выше их. Понятия об нашем преступлении они не имели. Мы об этом молчали сами, и потому друг друга не понимали, так что нам пришлось выдержать все мщение и преследование, которым они живут и дышат к дворянскому сословию» (Письмо к Михаилу, № 60, 22.II.1854, из Омска, после четырех лет каторги перед отъездом в Семипалатинск на службу рядовым в 7 Сибирском линейном батальоне).

Первый год каторжной жизни, пока Достоевский не освоился с положением и жил почти в совершенном отчуждении от людей, был для него особенно тяжел. В эту пору, без сомнения, церковь была для него источником утешения и глубоких возвышающих душу впечатлений. В «Записках из мертвого дома» он, очевидно, говорит о себе, рассказывая о говении во время Великого поста.

«Неделя говенья мне очень понравилась. Говевшие освобождались от работ. Мы ходили в церковь, которая была неподалеку от острога, раза по два и по три в день. Я давно не был в церкви. Великопостная служба, так знакомая еще с далекого детства, в родительском доме, торжественные молитвы, земные поклоны, — все это расшевеливало в душе моей далекое-далекое минувшее, напоминало впечатления еще детских лет».[1])

Для лица, возвращающегося к церкви после вре-

---

[1]) «Записки из Мертвого дома», II, 5.

менного отпадания от нее, особенно важно восстановление связи с впечатлениями детства, проникнутого светлою верою в Бога и сверхземной мир. Не меньшее значение имело для Достоевского сочетание глубоких впечатлений, даваемых церковью, с теми настроениями русского народа, которые он называет «народною правдою». «Причащались мы за ранней обедней. Когда священник с чашей в руках читал слова: «... но яко разбойника мя приими», — почти все повалились в землю, звуча кандалами, кажется, приняв эти слова буквально на свой счет».

Большое впечатление производила на Достоевского также подача арестантам милостыни Христа ради. Вскоре после прибытия в острог, когда Достоевский возвращался с работы, сопровождаемый конвойным, его догнала девочка, шедшая с матерью, вдовой-солдаткой, и сунула ему в руки копеечку, говоря: «На, несчастный, возьми Христа ради копеечку!» Эта подача милостыни народом и просьба дать ее «Христа ради» давно уже привлекала к себе внимание Достоевского. В «Бедных людях» Макар Алексеевич Девушкин говорит о том, как различно звучит это «Христа ради» в устах различных просителей.

В казарме рядом с Достоевским на нарах помещался дагестанский татарин Алей двадцати двух лет. Это был чистый сердцем юноша, неспособный к преступлению; старшие два брата его, отправляясь на разбой, приказали ему ехать с ними, не сказав ему, что они замышляют. Вместе с братьями, совершившими преступление, и он был отправлен на каторгу, правда, на более короткий срок. Достоевский научил его читать по Евангелию.

«Однажды, — рассказывает он, — мы прочли с ним всю нагорную проповедь. Я заметил, что некоторые места в ней он проговаривал как будто с особенным чувством.

Я спросил его, нравится ли ему то, что он прочел. Он быстро взглянул, и краска выступила на его лице.

— Ах, да! отвечал он, — да. Иса святой пророк, Иса Божие слова говорил. Как хорошо!

— Что же тебе больше всего нравится?

— А где Он говорит: «прощай, люби, не обижай, и врагов люби». Ах, как хорошо Он говорит!

Он обернулся к братьям, которые прислушивались к нашему разговору, и с жаром начал им говорить что-то. Они долго и серьезно говорили между собою и утвердительно покачивали головами. Потом с важно-благосклонною, т. е. чисто мусульманскою улыбкою (которую я так люблю, и именно люблю важность этой улыбки), обратились ко мне и подтвердили, что Иса был Божий пророк и что Он делал великие чудеса».

Отбыв срок каторги, но живя еще в Омске в ожидании отправки в Семипалатинск для службы там рядовым, Достоевский написал замечательное письмо Н. Д. Фонвизиной, одной из тех дам, жен декабристов, которые подарили ему Евангелие в начале каторги. Фонвизина в это время уже вернулась в Европейскую Россию и Достоевский высказывает мысль, что, вероятно, изгнанник при возврате на родину переживает «вновь, в сознании и воспоминании, все свое прошедшее горе». В связи с этим он открывает интимные и глубокие черты своих религиозных переживаний:

«Не потому, что вы религиозны, но потому что сам пережил и прочувствовал это, скажу вам, что в такие минуты жаждешь как «трава иссохшая» веры, и находишь ее, собственно потому, что в несчастьи яснеет истина. Я скажу вам про себя, что я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоило и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных. И однако же Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен; в эти минуты я люблю, и нахожу что другими любим, и в такие то минуты я сложил в себе символ веры, в котором все для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю се-

бе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной (№ 61, февр. 1854).

Воспоминания детства, любовь к русскому народу и к «народной правде», тесно связанной с православными верованиями, любовь ко Христу и пережитые несчастья, все эти мотивы привлекли Достоевского к Церкви, однако предстояла еще длительная внутренняя работа, дальнейший опыт и общение с людьми раньше, чем он начал отстаивать именно православие, как высшее выражение религиозной жизни. После каторги православная религиозная литература начинает занимать особенно видное место в чтении Достоевского. В письмах к брату Михаилу он не раз повторяет просьбу присылать ему творения Отцов Церкви и историю Церкви. Между прочим, он просит также прислать ему Коран, вероятно, вспоминая об Алее и его братьях. В 1856 г. он уже делает заметки к статье «О значении христианства в искусстве» (№ 79). В письмах его опять постоянно встречаются замечания такого рода, как «всё от Бога и у Бога» (№ 63) или «всё в руках Божиих, а я, надеясь на Бога, не задремлю и сам» (№ 92) и т. п. В 1857 г. в письме к сестре он сообщает о том, что говел и исповедывался (№ 95).

В Семипалатинске Достоевский пережил однажды перед началом эпилептического припадка живое восприятие бытия Бога. Лет через десять он рассказывал об этом событии сестрам Корвин-Крюковским и младшая из них София (Ковалевская) ярко передала этот рассказ. К Достоевскому в ночь перед Светлым Христовым Воскресением приехал старый товарищ и они всю ночь пробеседовали; говорили «о литературе, об искусстве и философии; коснулись, наконец, религии. Товарищ был атеист, Достоевский — верующий, оба горячо убежденные каждый в своем. «Есть Бог, есть!» закричал, наконец, Достоевский, вне себя от возбуждения. В эту самую минуту ударили

колокола соседней церкви к светло-христовой заутрени. Воздух весь загудел и заколыхался. «И я почувствовал, — рассказывал Федор Михайлович, — что небо сошло на землю и поглотило меня. Я реально постиг Бога и проникнулся им. Да, есть Бог! — закричал я, — и больше ничего не помню».[1])

Возвращаясь из Сибири в Европейскую Россию с женою Мариею Дмитриевною, Достоевский, увидев столб, обозначающий границу Европы и Азии, вышел из тарантаса и «перекрестился. что привел, наконец, Господь увидеть обетованную землю» (Письма, № 133). На пути в Тверь, где ему разрешено было поселиться, он с женою заехал в Троице-Сергиеву лавру. В письме к Гейбовичу он говорит о сильном впечатлении, произведенном на него монастырем, но имеет ввиду при этом не религиозные, а исторические ценности лавры.

Вспоминая уже в 1873 г., как медленно происходил в нем и его товарищах процесс возвращения к русскому народному духу, Достоевский говорит: «А между тем я был, может быть, одним из тех (я опять про себя одного говорю), которым наиболее облегчен был возврат к народному корню, к узнанию русской души, к признанию духа народного. Я происходил из семейства русского и благочестивого. С тех пор, как я себя помню, я помню любовь ко мне родителей. Мы в семействе нашем знали Евангелие чуть не с первого детства. Мне было всего лишь десять лет, когда я уже знал почти все главные эпизоды русской истории из Карамзина, которого вслух по вечерам нам читал отец. Каждый раз посещение Кремля и соборов московских было для меня чем-то торжественным. У других, может быть, не было такого рода воспоминаний, как у меня. И вот, если даже и мне, который уже естественно не мог высокомерно пропустить мимо себя той новой роковой среды, в которую ввергло нас несчастье, не мог отнестись к явлению перед собой духа

---

[1]) С. Ковалевская, Воспоминания детства, Вестник Европы, 1890, август стр. 624.

народного вскользь и свысока, — если и мне, говорю я, было так трудно убедиться, наконец, во лжи и неправде почти всего того, что считали мы у себя дома светом и истиной (здесь Достоевский имеет в виду увлечение атеистическим радикализмом), то каково же другим, еще глубже разорвавшим с народом, где разрыв преемствен и наследствен еще с отцов и дедов?»[1])

Окончательный возврат к православию совершился в душе Достоевского лишь в шестидесятых годах, однако уже в 1859 г., вскоре после приезда в Тверь, в беседе с Яновским, приехавшим навестить его, он ссылался на силу своей веры, как причину счастливого перенесения им каторги и ссылки.

«Когда он передавал мне жизнь свою в Петропавловской крепости и в Сибири, — пишет Яновский Анне Григорьевне, — он многократно повторял: «Да, батенька, все пережилось и все радостно окончилось, а отчего? от того, что вера была сильна, несокрушима; покаяние глубокое, искреннее, ну и надежда во все время меня не оставляла».[2])

Слова Достоевского о силе его веры не находятся в противоречии с письмом к Фонвизиной, где он характеризует себя, как «дитя неверия и сомнения». Религиозная основа души Достоевского, его вера в Провидение всегда была сильна и спасала его во всех жизненных катастрофах. В большей степени здесь нуждаются в пояснении слова о «глубоком, искреннем покаянии». В «Дневнике Писателя» Достоевский говорит:

«Мы, петрашевцы, стояли на эшафоте и выслушивали наш приговор без малейшего раскаяния. Без сомнения, я не могу свидетельствовать обо всех; но думаю, что не ошибусь, сказав, что тогда, в ту минуту, если не всякий, то, по крайней мере, чрезвычайное

---

[1]) «Дневник писателя», 1873, Одна из современных фальшей.

[2]) Письма С. Д. Яновского. Сборн. «Достоевский», ред. Долинина, т. II, 379.

большинство из нас почло бы за бесчестье отречься от своих убеждений. Это дело давно прошедшее, а потому, может быть, и возможен будет вопрос: неужели это упорство и нераскаяние было только делом дурной натуры, делом недоразвитков и буянов? Нет, мы не были буянами, даже, может быть, не были дурными молодыми людьми. То дело, за которое нас осудили, те мысли, те понятия, которые владели нашим духом — представлялись нам не только не требующими раскаяния, но даже чем-то нас очищающим, мученичеством, за которое многое нам простится. И так продолжалось долго. Не годы ссылки, не страдания сломили нас. Напротив, ничто не сломило нас, и наши убеждения лишь поддерживали наш дух сознанием исполненного долга. Нет, нечто другое изменило взгляд наш, наши убеждения и сердца наши (я, разумеется, позволяю себе говорить лишь о тех из нас, об изменении убеждений которых уже стало известно и тем или другим образом .засвидетельствовано ими самими). Это нечто другое — было непосредственное соприкосновение с народом, братское соединение с ним в общем несчастии, понятие, что сам стал таким же как он, с ним сравнен и даже приравнен к самой низшей ступени его».[1])

О каком же покаянии и связанной с ним вере говорил Достоевский в беседе с Яновским в Твери? Атеистический социализм Белинского был им отброшен уже за два года до ареста; убеждение во вреде крепостного права, в необходимости реформы суда и т. п. сохранились у него и после Сибири; публицистическая деятельность Достоевского в первые два года издания журнала «Время» (1861 и 1862 гг.) мало отличалась от того, что он мог бы писать и до каторги. На первый взгляд поэтому кажется, что у Достоевского не было оснований каяться в чем-либо. Однако, более внимательное исследование открывает те проявления души Достоевского, которые действительно

---

[1]) «Дневник писателя», 1873. Одна из современных фальшей.

следовало осудить и в которых он покаялся в Сибири. Во время дружбы с Белинским, а потом в кружке Петрашевского Достоевский, без сомнения, переживал припадки фанатического озлобления против правительства в связи с злоупотреблениями крепостного права, по поводу жестоких наказаний шпицрутенами и т. п. черт тогдашнего режима. Он готов был в крайнем случае даже прибегнуть к восстанию для изменения общественного порядка. Мало того, в те годы даже сатанинская сторона революционного движения, столь ярко изображенная им впоследствии в «Бесах», могла опутать его душу.

«Нечаевым, вероятно, я бы не мог сделаться никогда, — говорит Достоевский в «Дневнике Писателя», — но нечаевцем, не ручаюсь, может быть, и мог бы... во дни моей юности. Чудовищное и отвратительное московское убийство Иванова, безо всякого сомнения, представлено было убийцей Нечаевым своим жертвам «Нечаевцам», как дело политическое и полезное для будущего «общего и великого дела». В моем романе «Бесы» я попытался изобразить те многоразличные и разнообразные мотивы, по которым даже чистейшие сердцем и простодушнейшие люди могут быть привлечены к совершению такого же чудовищного злодейства. Вот в том-то и ужас, что у нас можно сделать самый пакостный и мерзкий поступок, не будучи вовсе иногда мерзавцем! Это и не у нас одних, а на всем свете так, всегда и с начала веков, во времена переходные, во времена потрясений в жизни людей, сомнений и отрицаний, скептицизма и шаткости в основных общественных убеждениях».[1])

Достоевский на каторге осудил в себе это нравственное извращение души, и раскаяние его естественно сочеталось с углублением религиозной жизни и усилением в ней влияния образа Христа. Сюда присоединился еще один фактор: общение с народом, в душе которого преклонение перед царскою властью имело религиозную окраску. Свою ссылку Достоев-

---

[1]) 1873, Одна из современных фальшей.

ский стал считать справедливою. «Нас осудил бы народ», — говорил он.[1])

Патриотические чувства, всегда сохранявшиеся в душе Достоевского, усилились в нем особенно во время Севастопольской кампании, а также в связи с восшествием на престол Александра II, которого народ русский полюбил уже наследником, зная о его гуманности. Сознавая свое единство с народом в патриотических чувствах к верховной власти, Достоевский вместе с тем становился все теснее связанным и с церковью, однако все же в эту пору, повидимому, это была связь с христианскою церковью и христианскою культурою вообще, без осознания особенно высокой ценности православия.

В своем художественном творчестве Достоевский в эту пору, как и до каторги, еще не разрабатывает религиозных тем; также и его публицистические и критические статьи в журнале «Время» далеки от них.

Страхов прямо говорит:

«Что касается до высших нравственных основ, до христианской проповеди, то эти основы, действительно, высказывались в журнале всего менее и выражались разве только одним отрицательным образом, например, в том, что в журнале не было ничего ни материалистического, ни антирелигиозного. Мало того, — из наших частных разговоров мне не припоминается почти ни одного случая, когда бы Федор Михайлович прямо высказывал то религиозное настроение, которое, повидимому, не угасало в нем ни в один период его жизни. Помню, впрочем, как, говоря со мной о революции, он с особенной силой сослался на слова евангелия: поднявшие меч, мечом и погибнут. Но неуважение к религии, или кощунственные шутки над нею ни мало не были в ходу во всем нашем кружке, несмотря на то, что были обыкновеннейшим явлением у тогдашних просвещенных людей и строго относиться к ним было невозможно».[2])

---

[1]) О. Миллер, стр. 83 с.

[2]) Биография и т. д., стр. 257 с.

В журнале «Время» Достоевский был занят, главным образом, проповедью «почвенничества», т. е. призывом вернуться к родной почве, соединиться с народным началом. Это направление он считает стоящим выше противоположности западничества и славянофильства. Всякую односторонность и исключительность он осуждает и считает ее не соответствующею русскому характеру. В 1861 г., как и в дальнейшей своей деятельности вплоть до пушкинской речи, он говорит, что «в русском характере замечается резкое отличие от европейского, резкая особенность, что в нем по преимуществу выступает способность высоко-синтетическая, способность всепримиримости, всечеловечности».[1])

Посвятив целую статью газете И. С. Аксакова «День», Достоевский наполняет ее отрицательными суждениями о славянофилах, упрекает их в «ярой нетерпимости», говорит, что и у западников есть «чутье русского духа и народности», как у славянофилов, с тем, однако, преимуществом, что у западников больше реализма, «тогда как славянофильство до сих пор еще стоит на смутном и неопределенном идеале своем», имеющем «мечтательный» характер (там же, V, ноябрь 1861). Но западников, наводняющих литературу «обличительными» статьями, он резко осмеивает, уже начиная с 1861 г.[2])

Знаток Достоевского Долинин находит в журнале «Время» уклон в сторону православия в начале 1863 г. и в подтверждение своей мысли ссылается на статью Достоевского «Зимние заметки о летних впечатлениях».[3]) Такого уклона в этой статье я не могу найти; возможно, однако, что остальное содержание журнала, которого я в условиях заграничной жизни не могу достать, служит подтверждением мнения До-

---

[1]) Ряд статей о русской литературе, I, «Время», янв. 1861.

[2]) См. об этом «Достоевский и шестидесятники» В. С. Дороватовской-Любимовой. Сборник «Достоевский», Труды Гос. Акад. Худ.-Литер. секция, восп. III, 1928.

[3]) Долинин, сбор. Достоевский, т. II, 155.

линина. Во всяком случае не трудно установить, что в 1862 и 1863 гг. у Достоевского было много переживаний, которые должны были усилить интерес к религии и именно в направлении, ведущем к православию.

В это время произошел ряд событий, которые стали удалять Достоевского от западнического либерализма и приближать его к славянофилам. Освобождение крестьян и подготовка дальнейших великих реформ Александра II встречена была им, как начало расцвета жизни России. Но в левых кругах русского общества, вместо удовлетворения реформами и стремления наилучшим образом воплотить их в жизни, усилилось революционное брожение. Появились прокламации с призывом к вооруженному восстанию для учреждения в России социалистической республики. Некоторые из них поражали своим убожеством и грубостью. В мае 1862 г. начались пожары, наводившие ужас на жителей Петербурга. Молва приписывала их поджогам революционеров. Достоевский был так потрясен, что отправился к Чернышевскому побеседовать о пожарах и прокламациях.

«Я к вам по важному делу, — говорил Достоевский, — с горячей просьбой. Вы близко знаете людей, которые сожгли Толкучий рынок, и имеете влияние на них. Прошу вас, удержите их от повторения того, что сделано ими».[1])

Летом этого же года Достоевский совершил первую поездку за границу и побывал в Париже, в Лондоне, в Женеве, во Флоренции. Впечатления от Западной Европы у него получились неблагоприятные (нищета в Уайтчапеле, буржуазный дух французского общества), усиливающие в нем сомнения в правильности пути, по которому идет западная цивилизация. В объявлении о подписке на журнал «Время» осенью 1862 г. подвергаются осуждению те западники, которые отвергают ценность самобытной народ-

---

[1]) Л. Гроссман. «Жизнь и труды Достоевского». 1935. Стр. 113.

ности, «хотят единственно начал общечеловеческих и верят, что народности в дальнейшем развитии стираются, как старые монеты, что все сливается в одну форму, в один общий тип».

Польское восстание, начавшееся в январе 1863 г., еще более оттолкнуло Достоевского от западной цивилизации и привлекло его внимание к роли католицизма в развитии ее. Как это, к сожалению, обыкновенно происходит в человеческой душе в подобных случаях, поворот к православию начался у Достоевского не с усмотрения положительной ценности своей Церкви, а с отталкивания от чужого вероисповедания, именно от католицизма. Выражено оно в заметке, написанной Достоевским для газеты «Петербургские ведомости». История этой заметки такова. Многие русские люди, даже и сочувствовавшие освобождению Польши, отнеслись отрицательно к восстанию, когда узнали, что целью его является не только самостоятельность Польши, но и включение в нее Белоруссии. В апрельском номере «Времени» появилась статья Страхова «Роковой вопрос». В ней Страхов говорил, что Польша гордится своею цивилизациею и основывает свои притязания на превосходстве ее; между тем, по его мнению, начала русского народного духа имеют более высокую ценность, чем польская цивилизация, и для окончательной победы над Польшею нам необходимо бороться с нею не только военною силою, но и духовными средствами. Статья эта была ложно истолкована, как защита Польши; и потому журнал «Время» был закрыт правительством. Чтобы предупредить закрытие журнала, Достоевский попытался защититься и написал заметку, разъясняющую дело, для помещения ее в газете «Петербургские ведомости». Заметка эта не была пропущена цензурою. В ней Достоевский высказывал мысль, что европейская цивилизация развила в Польше «антинародный, антигражданственный, антихристианский дух. Она развила у них преимущественно католицизм, иезуитизм и аристократизм». «Мало того: нигде, может быть, католицизм не получал такой степени прозели-

тизма, как в Польше». «У них вся цивилизация обратилась в католицизм, а мало ли они жгли, да кожи сдирали с русских за католицизм. Мало ли они донимали нас, плевали на нас, как на холопов, и за людей нас не считали. Из-за чего это было, как вы думаете? Именно из католической пропаганды, из ярости уловлять прозелитов, из ярости ополячить и окатоличить».[1])

Летом этого года во время второй своей поездки заграницу (с Сусловой) Достоевский в письме к брату уже поручает ему сообщить Страхову «я с прилежанием славянофилов читаю, и кое-что вычитал новое» (№ 177), а через неделю пишет самому Страхову из Рима: «славянофилы, разумеется, сказали н о в о е с л о в о, даже такое, которое, может быть, и избранными то не совсем еще разжевано. Но какая-то удивительная а р и с т о к р а т и ч е с к а я с ы т о с т ь при решении общественных вопросов» (№ 178). Можно догадаться, что «новое слово» он нашел в учении славянофилов о превосходстве православия над другими христианскими вероисповеданиями. О журнале «Эпоха», заменившем собою «Время» и выходившем в 1864 г. и начале 1865 г., Страхов говорит, что направление его «было уже сознательно славянофильским; припоминаю, как однажды Федор Михайлович, по поводу какой-то статьи в защиту «Дня», прямо сказал: «это хорошо; нужно помогать ему, сколько можем» (Биография, 275). В 1867 г. в беседе с Катковым Достоевский уже прямо назвал себя славянофилом и заявил Каткову, что с некоторыми мнениями его он не согласен (Письмо к Сусловой, № 265).

Еще бóльшее значение в религиозной жизни Достоевского имел кризис, пережитый им в 1863 г., о котором было рассказано уже выше. Открыв в своей душе всевозможные виды зла от сатанинского до мелочно человеческого, он совершил очистительный акт, изобразив это зло в «Записках из подполья».

---

[1]) Биография, Н. Страхов, стр. 252.

Если бы не было нелепого вмешательства цензора, проявившего усердие не по разуму, положительное значение этого произведения было бы гораздо более ясным.

«Свиньи цензора, — писал Достоевский брату Михаилу, — там, где я глумился над всем и иногда богохульствовал для виду — то пропущено, а где из всего этого я вывел потребность веры и Христа — то запрещено. Да что они, цензора-то, в заговоре против правительства, что ли?» (№ 193, 26.III.64).

«Записки из подполья» свидетельствуют не о том, что Достоевский окончательно впал в пессимизм и будто бы до конца своей жизни разочаровался во всем «великом и прекрасном», как это ошибочно понял Шестов[1]), а о том, что он осознал необходимость совершенного преображения души человека для действительного очищения от зла; он понял, что идеал абсолютного совершенства не может быть осуществлен без благодатной помощи Бога и в свете этого подлинного идеала мечты о «великом и прекрасном» европейского либерализма и социализма оказались мелкими, поверхностными. С этого момента его гений окончательно созрел и стал выражаться в великих произведениях, пронизанных религиозными темами. И здесь первые шаги на этом пути были развитием в романе «Преступление и наказание» отрицательной темы, изображением распада души, заглушившей в себе голос Бога. В письме к Каткову Достоевский рассказывает об убийстве, совершенном героем романа, и прибавляет:

«Тут-то и развертывается весь психологический процесс преступления. Неразрешимые вопросы восстают перед убийцею, неподозреваемые и неожиданные чувства мучают его сердце. Божья правда, земной закон берет свое и он кончает тем, что принужден сам на себя донести. Принужден, чтобы

---

[1]) См. его книгу «Достоевский и Ницше. Философия трагедии».

хотя погибнуть в каторге, но примкнуть опять к людям; чувство разомкнутости и разъединенности с человечеством, которое он ощутил тотчас же по совершении преступления, замучило его. Закон правды и человеческая природа взяли свое; в повести моей есть, кроме того, намек на ту мысль, что налагаемое юридическое наказание за преступление гораздо меньше устрашает преступника, чем думают законодатели, отчасти потому, что о н и с а м его н р а в с т в е н н о т р е б у е т». (№ 234, сентябрь 1865).

В записной книжке Достоевский в связи с идеею романа упоминает даже о православии:

«Идея романа. Православное воззрение; в чем есть православие? Нет счастья в комфорте, покупается счастье страданием. — Человек не родится для счастья. Человек заслуживает свое счастье и всегда страданием».[1]) В действительности, при осуществлении романа на первый план выдвинулось не православие, а та идея, о которой Достоевский говорит в письме к Каткову. Письмо это он писал из Висбадена, где познакомился со священником И. Л. Янышевым, который выручил его из тяжелого положения после проигрыша в рулетку. Общение с Янышевым должно было иметь большое влияние на религиозную жизнь Достоевского. Янышев был выдающимся деятелем Православной Церкви и по своим нравственным качествам, и как видный богослов, и как проповедник. Достоевский говорит о нем: «это редкое существо: достойное, смиренное, с чувством собственного достоинства, с ангельскою чистотою сердца и с т р а с т н о верующий» (Письмо № 296, к А. Майкову).

«Вопрос о значении Янышева в эволюции религиозных воззрений Достоевского ждет еще своего исследователя», — говорит Долинин.[2])

---

[1]) Из архива Ф. М. Достоевского. «Преступление и наказание». Подготовил И. И. Гливенко, 1931.

[2]) Достоевский, Письма, I, стр. 581.

Известен интересный эпизод из жизни Достоевского в эту пору. Во время писания «Преступления и наказания» Достоевский часто ходил в местности около Сенной. Однажды во время такой прогулки к нему подошел пьяный солдат и предложил купить у него только-что снятый с шеи крест. Достоевский взял крест и надел на себя.[1])

Задачу создать положительный образ христианина, и притом православного, Достоевский впервые поставил себе в романе «Идиот». В это время Достоевский был уже женат на Анне Григорьевне и вместе с нею надолго уехал из России заграницу.

Анна Григорьевна была религиозна. Связь ее с церковью сохранялась всегда в традиционных формах. По праздничным и воскресным дням она, обыкновенно, ходила в церковь, тогда как из сведений, имеющихся о Достоевском, скорее видно, что он сравнительно редко бывал в церкви, по крайней мере до возвращения в Россию из заграницы в 1871 г. Известно однако, что молиться он всегда любил и, по словам Яновского, считал молитву всегда вернейшим лекарством.

Иметь обстоятельные сведения о молитве человека не легко, потому что молитва есть интимное основное проявление религиозной жизни. К счастью, со времени женитьбы Достоевского на Анне Григорьевне мы имеем, вследствие единодушной жизни его с нею, много упоминаний о его молитве. Придумав план устроить поездку заграницу, несмотря на недостаток средств, Анна Григорьевна предложила мужу зайти в часовню Вознесенской церкви и там они «вместе помолились перед образом Богородицы». Через четыре года, возвращаясь в Петербург и проезжая мимо собора св. Троицы, «в котором происходило наше венчание, — говорит Достоевская, — мы с мужем помолились на церковь; на нас глядя, перекрестилась и наша малютка — дочь».

«Что-то даст нам петербургская жизнь? — ска-

---

[1]) Л. Гроссман, Семинарий по Достоевскому, стр. 60.

зал Достоевский. — Всё перед нами в тумане... Предвижу много тяжелого, много затруднений и беспокойств, прежде чем станем на ноги. На одну помощь Божью только и надеюсь».

Всю свою семейную жизнь Достоевский всегда связывает с мыслью о Боге и покровительстве Божием. Поехав из Дрездена в Бад-Гомбург попытать счастья в игре на рулетке, он тотчас по приезде пишет жене:

«Зачем я мою Аню покинул. В с ю тебя вспомнил, до последней складочки твоей души и твоего сердца, за все это время, с октября месяца начиная, и понял, что такого цельного, ясного, тихого, кроткого, прекрасного, невинного и в меня верующего ангела как ты, — я и не стою. Как мог я бросить тебя? Зачем я еду? Куда я еду? Мне Бог тебя вручил, чтоб ничего из зачатков и богатств твоей души и твоего сердца не пропало, а напротив, чтоб богато и роскошно взросло и расцвело; дал мне тебя, чтоб я свои грехи огромные тобою искупил, представив тебя Богу развитой, направленной, сохраненной, спасенной от всего, что низко и дух мертвит; а я (хоть эта мысль беспрерывно и прежде мне втихомолку про себя приходила, особенно когда я молился) — а я, такими бесхарактерными, сбитыми с толку вещами, как эта глупая теперешняя поездка моя сюда, — самое тебя могу сбить с толку» (№ 266).

Через несколько дней он пишет ей: «Я со слезами молился ночью о тебе» (№ 269).

Когда начались роды первого ребенка, Достоевский всю ночь молился и при появлении на свет девочки, которую назвали Сонею, он «благоговейно перекрестил» ее. Перед рождением сына Федора Достоевский молился «весь день» и всю ночь (А. Г. Достоевская, стр. 144). Когда двухлетняя дочь Достоевских Любовь сломала ручку и она неправильно срослась, ее пришлось подвергнуть операции. Девочку захлороформировали и родителей выслали из операционной комнаты.

«Аня, будем молиться, просить помощи Божией,

Господь нам поможет! — прерывающимся голосом сказал мне муж, — рассказывает Достоевская, — мы опустились на колени и никогда, может быть, не молились так горячо, как в эти минуты». В 1875 г. у Достоевских родился сын и Федор Михайлович, по словам дочери Любови, хотел дать ему имя Стефан в честь предка, принявшего православие[1]), но Анне Григорьевне это имя не нравилось и мальчику дали имя Алексея, в честь Алексия, Божия человека, святого, особенно любимого Достоевским.

«В девять часов детей наших укладывали спать, — рассказывает Анна Григорьевна, — и Федор Михайлович непременно приходил к ним «благословить на сон грядущий» и прочитать вместе с ними «Отче наш», «Богородицу» и свою любимую молитву: «Все упование мое на Тя возлагаю, Мати Божия, сохрани мя под кровом своим!» (стр. 196).

На Страстной неделе Достоевский вместе с детьми и женою постился, ходил два раза в день в церковь и причащался. Особенно любил он, по словам дочери его, «пасхальную заутреню, состоящую из песнопений, проникнутых ликующею радостью».[2])

«На все великие службы Страстной и Пасхальной недель, — говорит Анна Григорьевна, — мы ходили с мужем всегда вместе (я боялась, не произошло бы с ним от духоты и тесноты припадка) и бывали или в правом приделе Знаменской церкви, а в последние три года — во Владимирской церкви».

О характере молитвы Достоевского Анна Григорьевна рассказывает в связи с началом Русско-Турецкой войны в 1877 г.

«Прочитав манифест, Федор Михайлович велел извозчику везти нас к Казанскому собору. В соборе было не мало народу и служили непрерывные молебны перед иконой Казанской Божией Матери. Федор Михайлович тотчас скрылся в толпе. Зная, что в

---

[1]) См. о Стефане Достоевском книгу М. В. Волоцкого «Хроника рода Достоевсского, стр. 16, 28-31.

[2]) Aimée Dostoiewsky. Vie de Dostoiewsky par sa fille. 1926, стр. 272.

иные торжественные минуты он любит молиться в тиши, без свидетелей, я не пошла за ним и только полчаса спустя отыскала его в уголке собора, до того погруженного в молитвенное и умиленное настроение, что в первое мгновение он меня не признал».

Последние три дня своей жизни, когда лопнула легочная артерия и начались кровотечения горлом, Достоевский провел спокойно, как твердо верующий православный христианин, с постоянною мыслью о Боге.

«Аня, прошу тебя, пригласи немедленно священника, я хочу исповедаться и причаститься!» — обратился он к жене после сильного кровотечения. Когда священник пришел, «Федор Михайлович, — рассказывает жена его, — спокойно и добродушно встретил батюшку, долго исповедывался и причастился. Когда священник ушел, и я с детьми вошла в кабинет, чтобы поздравить Федора Михайловича с принятием св. Тайн, то он благословил меня и детей, просил их жить в мире, любить друг друга, любить и беречь меня. Отослав детей, Федор Михайлович благодарил меня за счастье, которое я ему дала, и просил меня простить, если он в чем-нибудь огорчал меня».

Через день, проснувшись рано утром, он сказал жене: «я сегодня умру» и попросил дать ему Евангелие. Это было то самое Евангелие, которое подарили ему жены декабристов в Тобольске.

«Федор Михайлович, — пишет жена его, — не расставался с этою святою книгою во все четыре года пребывания в каторжных работах. Впоследствии она всегда лежала на виду, на его письменном столе, и он часто, задумав или сомневаясь в чем-либо, открывал наудачу это Евангелие и прочитывал то, что стояло на первой странице (левой от читавшего)». Он любил стихи Огарева:

«Я в старой Библии гадал,
И только жаждал и вздыхал,
Чтоб вышла мне по воле рока
И жизнь, и скорбь, и смерть пророка».

«И теперь, — пишет Анна Григорьевна, — Федор Михайлович пожелал проверить свои сомнения по Евангелию. Он сам открыл святую книгу и просил прочесть:

Открылось Евангелие от Матфея, гл. III, ст. 14: «Иоанн же удерживал Его и говорил: мне надобно креститься от Тебя, и Ты ли приходишь ко мне? Но Иисус сказал ему в ответ: не удерживай, ибо так надлежит нам исполнить всякую правду».

— Ты слышишь — «не удерживай», — значит, я умру, — сказал муж и закрыл книгу.

Я не могла удержаться от слез. Федор Михайлович стал меня утешать, успокаивать, говорил мне милые, ласковые слова, благодарил за счастливую жизнь, которую он прожил со мной. Поручал мне детей, говорил, что верит мне и надеется, что я буду их всегда любить и беречь. Я умоляла его не думать о смерти, не огорчать всех нас своими сомнениями, просила отдохнуть, уснуть. Муж послушался меня, перестал говорить, но по умиротворенному лицу было ясно видно, что мысль о смерти не покидает его и что переход в иной мир ему не страшен».

Вечером Достоевский отдал это Евангелие своему сыну Федору и часа через два скончался.

Из всего сказанного видно, что, возвратившись с женою в 1871 г. после длительного пребывания заграницею, Достоевский провел последние десять лет своей жизни, как тесно связанный с Церковью православный христианин. Поворот от христианства вообще к осознанию ценности именно православия произошел во время пребывания Достоевских заграницею, и мы стоим теперь перед вопросом, как он совершался. Страхов указывает на влияние семейной жизни и удаление от петербургской суеты, как благоприятный момент для религиозной жизни Достоевского.

«Рождение детей, забота об них, участие одного супруга в страданиях другого, даже самая смерть первого ребенка, — все это чистые, иногда высокие впечатления. Нет сомнения, что именно заграницей,

при этой обстановке и этих долгих и спокойных размышлениях, в нем совершилось особенное раскрытие того христианского духа, который всегда жил в нем. В его письмах под конец вдруг раздались звуки этой струны; она стала звучать в нем так сильно, что он не мог оставлять эти звуки для себя одного, как это делал прежде. Об этой существенной перемене, однако же, письма не дают полного понятия. Но она очень ясно обнаружилась для всех знакомых, когда Федор Михайлович вернулся из заграницы. Он стал беспрестанно сводить разговор на религиозные темы. Мало того, он переменился в обращении, получившем большую мягкость и впадавшем иногда в полную кротость. Даже черты лица его носили след этого настроения и на губах появлялась нежная улыбка».

Влияние семейной жизни на религиозность Достоевского не подлежит сомнению. Но следует иметь ввиду, что во время продолжительной жизни заграницею были и другие влияния, мощно воздействовавшие на мировоззрение Достоевского и выдвинувшие в его художественном творчестве на первый план православно-религиозные темы. Отталкивание от западничества, отрицающего своеобразие русской народности, и от революционного социализма усилилось в душе Достоевского уже в первый год пребывания заграницею. После четырех месяцев жизни в Западной Европе он пишет Майкову из Женевы, что без России он «точно рыба без воды». Россия, говорит он, «отсюда выпуклее кажется нашему брату». Уже в Дрездене у него «материалу накопилось на целую статью об отношениях России к Европе и об русском верхнем слое». С возмущением он рассказывает о свидании в Баден-Бадене с Тургеневым, который заявил, что главная мысль его романа «Дым» состоит в фразе: «Если б провалилась Россия, то не было бы никакого убытка, ни волнения в человечестве». Он «ругал Россию и русских безобразно, ужасно», утверждал, что «есть одна общая всем дорога и неминуемая, — это цивилизация и что все попытки руссизма и самостоятельности — свинство и глупо-

сти». Тургенев сообщил при этом, что «пишет большую статью на всех руссофилов и славянофилов». Подзадоренный Достоевский стал бранить немцев и западную цивилизацию. Тургенев побледнел и сказал:

«Говоря так, вы меня лично обижаете, я здесь поселился окончательно, я сам считаю себя за немца, а не за русского и горжусь этим» (№ 279).

Через месяц в письме к Майкову и к С. А. Ивановой Достоевский сообщает о состоявшемся в Женеве конгрессе «Лиги мира и свободы», который должен был возмутить его еще больше, чем заявления Тургенева. На конгрессе был Гарибальди, очень скоро уехавший, и Бакунин. Достоевский пишет Майкову:

«Я в жизнь мою не только не видывал и не слыхивал подобной бестолковщины, но и не предполагал, чтоб люди были способны на такие глупости. Все было глупо: и то, как собрались, и то, как дело повели, и как разрешили» (№ 280). Своей племяннице С. А. Ивановой он сообщает:

«что эти господа, — которых я первый раз видел не в книгах, а наяву, — социалисты и революционеры, врали с трибуны перед 5000 слушателей, невыразимо. Никакое описание не передаст этого. Комичность, слабость, бестолковщина, несогласие, противоречие себе — это вообразить нельзя! И эта-то дрянь волнует несчастный люд работников! Это грустно. Начали с того, что для достижения мира на земле нужно истребить христианскую веру. Большие государства уничтожить и поделить на маленькие; все капиталы прочь, чтоб все было общее по приказу и проч. Все это без малейшего доказательства, все это заучено еще 20 лет назад наизусть, да так и осталось. И главное огонь и меч — и после того, как все истребится, то тогда, по их мнению, и будет мир» (№ 284).

Легко представить себе, какое негодование вызвала в Достоевском, воспитанном на Карамзине, мысль о раздроблении больших государств. Что же касается стремления истребить христианскую веру ра-

ди достижения всеобщего мира, а также построить царство любви, предварительно дав волю ненависти и залив кровью все современное общество, мы увидели на практике попытки этого рода и знаем по своему опыту, к какому упадку правосознания и нравственности ведет разрушение христианской культуры. Достоевский предусмотрел эту опасность уже семьдесят лет тому назад; осознание ее, без сомнения, было ускорено в нем зрелищем конгресса «Лиги мира и свободы». В это время он стал разрабатывать план романа «Идиот», многочисленные варианты которого сохранились в его записных тетрадях. В них обнаруживается, говорит исследователь этих тетрадей Сакулин, «стремление Достоевского ввести в роман мотив христианства».[1]) В декабре основная идея романа окончательно установилась.

«Давно уже мучила меня одна мысль, — писал Достоевский 31 декабря 1867 Майкову, — но я боялся из нее сделать роман, потому что мысль слишком трудная и я к ней не приготовлен, хотя мысль вполне соблазнительная и я люблю ее. Идея эта — изобразить вполне прекрасного человека».

Образ такого человека слагается в его уме, очевидно, в форме противопоставления русского христианского идеала западному пониманию христианства. В том же письме к Майкову, обрушиваясь на швейцарскую «буржуазность» и «посредственность во всем», Достоевский говорит, что Западная Европа вырабатывала свою цивилизацию и технику, «а мы в это время великую нацию составляли, Азию навеки остановили, перенесли бесконечность страданий, сумели перенести, не потеряли русской мысли, которая мир обновит, а укрепили ее, наконец, немцев перенесли, и все-таки наш народ безмерно выше, благороднее, честнее, наивнее, способнее и полон другой, высочайшей христианской мысли, которую и не пони-

---

[1]) Из архива Ф. М. Достоевского. «Идиот». Ред. П. Сакулина и Н. Бельчикова, стр. 234.

мает Европа с ее дохлым католицизмом и глупо противоречащим себе самому лютеранством» (№ 292).

На следующий день, 1 января 1868 г., Достоевский писал С. А. Ивановой:

«Главная мысль романа — изобразить положительно прекрасного человека. Труднее этого нет ничего на свете, а особенно теперь. Все писатели, не только наши, но даже все европейские, кто только ни брался за изображение положительно прекрасного — всегда пасовал. Потому что это задача безмерная. Прекрасное есть идеал, а идеал — ни наш, ни цивилизованной Европы еще далеко не выработался. На свете есть одно только положительно прекрасное лицо — Христос, так что явление этого безмерно, бесконечно прекрасного лица уж, конечно, есть бесконечное чудо. (Все Евангелие Иоанна в этом смысле; он все чудо находит в одном воплощении, в одном появлении прекрасного)» (№ 294).

После этого упоминания Евангелия Иоанна, Апостола любви, который считается выразителем духа Восточной Церкви, остается сделать один только шаг, чтобы перейти от порицания католицизма и протестантства к восхвалению православия и утверждению, что русское православие есть основа русской миссии в Европе. Этот шаг Достоевский делает в следующем письме к Майкову, присоединяясь к этой мысли, выраженной Майковым.

«Всему миру готовится великое обновление через русскую мысль (которая плотно спаяна с православием, вы правы) и это совершится в какое-нибудь столетие — вот моя страстная вера. — Но чтоб это великое дело совершилось, надобно, чтоб политическое право и первенство Великорусского племени над всем Славянским миром совершилось окончательно и уже бесспорно. (А наши-то либералишки проповедуют распадение России на союзные штаты!)». «Нравственная сущность нашего судьи и, главное, нашего присяжного — выше европейской бесконечно: на преступления смотрят христиански.

И вообще все понятия нравственные и цели русских — выше европейского мира. У нас больше непосредственной и благородной веры в добро, как в Христианство, а не как в буржуазное разрешение задачи о комфорте» (№ 296, 18.II.68). В марте месяце он опять, отвечая Майкову, присоединяется к его мысли, но отчасти приписывает первенство себе:

«Вы решительно точно также смотрите, как и я, и вы говорили, наконец, то, что я три года назад, еще в то время, когда журнал издавал, говорил даже вслух и меня не понимали, именно: что наша конституция есть взаимная любовь Монарха к народу и народа к Монарху. Да, любовное, а не завоевательное начало государства нашего (которое открыли, кажется, первые Славянофилы) есть величайшая мысль, на которой много созиждется. Здесь я заграницей окончательно стал для России, — совершенным монархистом. У нас если сделал кто что-нибудь, то, конечно, один только он (да и не за это одно, а просто потому, что он царь, излюбленный народом Русским, и лично, и потому что царь. У нас народ всякому царю нашему отдавал и отдает любовь свою, и в него единственно окончательно верит. Для народа — это таинство, священство, миропомазание). Западники ничего в этом не понимают, и они, хвалящиеся основанностью на фактах, главный и величайший факт нашей истории просмотрели» (№ 302, 20.III.68).

Любовь к России и русскому народу, патриотические чувства и убеждения Достоевского были существенным фактором в том развитии его религиозной жизни, которое привело его от христианства вообще к преклонению именно перед православием, и притом в той форме его, которая выработана русским народом. В дальнейшей работе над «Идиотом» Достоевский выразил в этом романе мысли, которые с этих пор до конца его жизни входят в состав главных тем его художественного творчества и публицистической мысли: о русском понимании Христа, о христианской миссии России в Европе, об искажении христианства

католицизмом, о генетической связи социализма с католицизмом.

Заканчивая писание «Идиота», Достоевский задумал новый роман «Атеизм». Но прежде, чем приняться за него, пишет Достоевский Майкову, «мне нужно прочесть чуть не целую библиотеку атеистов, католиков и православных». Герой этого романа русский человек —

«... в д р у г, уже в летах, теряет веру в Бога. Потеря веры в Бога действует на него колоссально. Он шныряет по новым поколениям, по атеистам, по Славянам и Европейцам, по русским изуверам и пустынножителям, по священникам; сильно между прочим попадается на крючок иезуиту, пропагатору, поляку; спускается от него в глубину хлыстовщины — и под конец обретает и Христа и русскую землю, русского Христа и русского Бога. О католицизме и об иезуите у меня есть что сказать сравнительно с православием» (№ 318).

Через несколько месяцев, увлекаясь чтением в журнале «Заря» первых глав книги Данилевского «Россия и Европа», Достоевский пишет Страхову:

«... я все еще не уверен, что Данилевский укажет в п о л н о й с и л е окончательную сущность русского призвания, которая состоит в разоблачении перед миром русского Христа, миру неведомого, и которого начало заключается в нашем родном Православии. По-моему, в этом вся сущность нашего будущего цивилизаторства и воскрешения хотя бы всей Европы и вся сущность нашего могучего будущего бытия» (№ 325, 18.III.69).

Через полгода он с огорчением констатировал отсутствие этой идеи в книге Данилевского (№ 357).

Майкову Достоевский советует написать ряд поэм из русской истории в тех ее моментах, когда она «выражалась вся, вдруг, во всем своем целом». К числу таких моментов он относит завоевание Константинополя турками и брак Великого князя Ивана III с Софиею Палеолог, которая является «с двуглавым орлом вместо приданого»; с этими событиями связа-

на «великая идея о всеправославном значении России и полагается первый камень о будущем главенстве на Востоке, расширяется круг Русской будущности, полагается мысль не только великого государства, но и целого нового мира, которому суждено обновить Христианство всеславянской православной идеей и внести в человечество новую мысль, когда загниет Запад, а загниет он тогда, когда Папа исказит Христа окончательно и тем зародит атеизм в опоганившемся западном человечестве».

Последняя поэма должна была содержать картину будущего:

«России через два столетия и рядом померкшей, истерзанной и оскотинившейся Европы с ее цивилизацией» (№ 328).

Размышляя о романе «Атеизм», Достоевский в действительности принялся за писание другого произведения «Бесы»; в состав этого романа вошла часть того, что было задумано для «Атеизма» и образы, возникшие в фантазии Достоевского в связи с убийством студента Иванова группою Нечаева в гроте парка Петровской Земледельческой Академии. Во время писания «Бесов» замысел романа «Атеизм» переродился в другое, еще более обширное произведение «Житие великого грешника», которое должно было состоять из пяти больших повестей.

«Главный вопрос, который проведется во всех частях, — пишет Достоевский Майкову, — тот самый, которым я мучился сознательно и бессознательно всю мою жизнь — существование Божие. Хочу выставить во 2-ой повести главной фигурой Тихона Задонского, конечно, под другим именем, но тоже Архиерей, будет проживать в монастыре на спокое. В монастыре есть и Павел Прусский, есть и Голубов и инок Парфений. (В этом мире я знаток и монастырь русский знаю с детства)».

О св. Тихоне он говорит: «Авось выведу величавую, положительную, святую фигуру. Это уж не Костанжогло-с и не немец (забыл фамилию) в Обломове. Почем мы знаем: может быть именно Ти-

хон-то и составляет наш русский положительный тип, который ищет наша литература, а не Лаврецкий, не Чичиков, не Рахметов и проч. и не Лопуховы, не Рахметовы. Правда, я ничего не создам, я только выставлю действительного Тихона, которого я принял в свое сердце давно с восторгом. Но я сочту, если удастся, и это для себя уже важным подвигом» (№ 346).[1])

Роман «Житие великого грешника» не был написан Достоевским, как особое произведение, но различные стороны и части его вошли в состав «Бесов», «Подростка» и «Братьев Карамазовых».[2]) Всё художественное и публицистическое творчество Достоевского проникнуто с этих пор идеею русского православно-христианского миропонимания. Насколько она владеет Достоевским, становится особенно ясно, если прибавить к романам его записные тетради с набросками, планами и материалами для романов. Характеры многих лиц, мировоззрение их, беседы служат выражением положительных сторон русской православной культуры или же представляют собою своеобразные искажения ее. Труднейшая для художника задача — дать живые положительные образы в значительной степени достигнута Достоевским: князь Мышкин, Макар Иванович Долгорукий, жена Версилова Софья Андреевна, старец Зосима, Алеша Карамазов — характерно русские православные люди. Достоевский подумывал даже о том, чтобы написать книгу об Иисусе Христе.

Раньше уже было показано, что со времени возвращения Достоевского с женою из заграницы строй

---

[1]) Павел Прусский, Голубев, инок Парфений — русские религиозные деятели из народа, см. о них примечания Долинина во II. т. «Писем», стр. 436 с, 476; см. также статью Р. Плетнева "Dostojevskij und der Hieromonach Partenij" в "Zeitschrift für Slav. Philologie" 1937, Bd. XIV, H. 1-2.

[2]) См. об этом «Письма», II, прим. Долинина, стр. 437; см. также Бицилли, Почему Достоевский не написал «Жития великого грешника»? В сборниике «О Достоевском», ред. А. Бема, т. II, 1933.

его личной и семейной жизни был традиционно православный. Остается лишь дополнить сказанное некоторыми чертами и фактами, имеющими значение для представления о своеобразии религиозной жизни Достоевского или для опровержения ложных истолкований ее.

Религиозная живопись производила на Достоевского сильное впечатление. В Базеле его потрясла до глубины души картина Ганса Гольбейна, изображающая тело Христа, снятого с креста.

«По дороге в Женеву, — рассказывает Анна Григорьевна, — мы остановились на сутки в Базеле, с целью в тамошнем музее посмотреть картину, о которой муж от кого-то слышал. Эта картина, принадлежащая кисти Ганса Гольбейна, изображает Иисуса Христа, вынесшего нечеловеческие истязания, уже снятого со креста и предавшегося тлению. Вспухшее лицо Его покрыто кровавыми ранами, и вид Его ужасен. Картина произвела на Федора Михайловича подавляющее впечатление, и он остановился перед нею как бы пораженный. Я же не в силах была смотреть на картину: слишком уж тяжелое было впечатление, особенно при моем болезненном состоянии, и я ушла в другие залы. Когда минут через 15-20 я вернулась, то нашла, что Федор Михайлович продолжает стоять перед картиной, как прикованный. В его взволнованном лице было то, как бы испуганное выражение, которое мне не раз случалось замечать в первые минуты приступа эпилепсии. Я потихоньку взяла мужа под руку, увела в другую залу и усадила на скамью, с минуты на минуту ожидая наступления припадка» (Воспоминания, 112).

«От такой картины вера может пропасть», — говорил Достоевский.

Очень любил Достоевский картину Тициана «Кесарево кесареви», картину Аннибала Караччи «Голова молодого Христа», "Madonna della Sedia" Рафаэля. Но особенно он любил Сикстинскую Мадонну. Перед этою картиною он простаивал часами «умиленный и растроганный» (101). Почитательница Досто-

евского вдова поэта Алексея Толстого прислала ему в подарок в 1879 г. великолепную фотографию Мадонны «в натуральную величину, но без персонажей, ее окружающих». Она висела в его кабинете над диваном-постелью.

«Сколько раз в последний год жизни Федора Михайловича, — пишет Достоевская, — я заставала его стоящим перед этою великою картиною в таком глубоком умилении, что он не слышал, как я вошла, и, чтоб не нарушить его молитвенного настроения, я потихоньку уходила из кабинета» (стр. 257).

В 1868 г., когда Достоевский осознал свою религиозность, как любовь к православию, он вместе с тем стал решительно высказывать свое понимание высокой ценности православного почитания иконы. Поводом послужило стихотворение А. Н. Майкова «У часовни»:

Дорог мне перед иконой
В светлой ризе золотой
Этот ярый воск, возженный
Чьей неведомо рукой...
Знаю я, свеча пылает,
Клир торжественно поет;
Чье-то горе утихает,
Кто-то слезы тихо льет:
Светлый ангел упованья
Пролетает над толпой...
Этих свеч знаменованье
Чую трепетной душой,
Это — медный грош вдовицы,
Это — лепта бедняка,
Это... может быть... убийцы
Покаянная тоска...
Это — светлое мгновенье
В диком мраке и глуши,
Память слез и умиленья
В вечность глянувшей души.

«Это одно из лучших стихотворений ваших, — пишет он поэту, — все прелестно, но одним только

я недоволен: тоном. Вы как будто извиняете икону, оправдываете; пусть, дескать, это изуверство, но ведь это слезы убийцы и т. д. Знайте, что мне даже знаменитые слова Хомякова о Чудотворной Иконе, которые приводили меня прежде в восторг, — теперь мне не нравятся, слабы кажутся. Одно слово: «Верите вы иконе или нет!» (Храбрее, смелее, дорогой мой, уверуйте). Может быть, вы поймете то, что мне хочется сказать; это трудно вполне высказать» (№ 318).

Исследуя это письмо, Долинин высказывает предположение, что Достоевский в действительности имеет в виду рассказ Киреевского о его переживаниях перед чудотворною иконою, но по забывчивости отнес его к Хомякову (Письма, II, 439 с.). В письме очень важно заявление Достоевского, что он и раньше высоко ценил иконопочитание, а также веру в существование чудотворных икон, и что почитание иконы в настоящее время весьма усилилось в нем. Можно думать поэтому, что за исключением краткого периода влияния Белинского, религиозность Достоевского всегда была, как и в детстве, конкретною и никогда не падала на степень абстрактного протестантского спиритуализма. За год до своей кончины в беседе с Опочининым он говорил:

«Если народ, целый народ — заметьте, может чтить Божий образ, т. е. слабое, а у нас иногда и уродливое изображение Бога, Христа или Богородицы, то насколько же больше чтит он и любит самого Бога! У народа Богу всегда первое место, — передний угол; там у него божница, боговня. Ему надо иметь у себя святыню, видимую, как отображение Божества. Здесь, в этом почитании сказывается трогательная целокупность духа и сердца. — Надо веровать, устремляться к невидимому Богу, но и почитать Его на земле простым сродным обычаем. Мне сказать могут, что такая вера слепа и наивна, а я отвечу, что вера такой и быть должна. Не всем же ведь богословами стать».[1])

---

[1]) Е. Опочинин. «Беседы с Достоевским». «Звенья», т. VI, 1936, стр. 468.

Со времени ареста и после каторги в жизни Достоевского видное место занимает, кроме Евангелия и вообще Священного Писания, чтение религиозной литературы, особенно православной, например, сочинений св. Димитрия Ростовского, св. Тихона Задонского, «Сказания о странствии» инока Парфения, старообрядческая литература и литература о старообрядцах и т. п. Вопрос об этом чтении и значении его в жизни и творчестве Достоевского требует особого исследования, которое и произведено уже Р. В. Плетневым; к сожалению, труд его до сих пор остается неизданным, кроме двух глав, напечатанных в журналах: «Достоевский и Евангелие» (в «Пути», 1930) и "Dostojevskij und der Hieromonach Parfenij" (в "Ztschr. für slav. Philologie", 1937).

Глубокое впечатление произвел на Достоевского роман Виктора Гюго "Les Misérables". Он прочитал его в 1862 г. заграницею. В 1863 г. он просит А. П. Милюкова прислать ему этот роман. В 1867 г. он перечитал его в Дрездене. В 1877 г. Достоевский, сидя на гауптвахте за помещение в «Гражданине», без разрешения министра двора, заметки о киргизской депутации к государю, опять перечитывал его. Сродство романа Гюго с религиозными интересами и творчеством Достоевского несомненно. В. Гюго говорит в своем романе: «Книга эта — изображает путь от зла к добру, от ада к небу, от неверия к Богу (V, I, 10).

В книге этой изображен переворот в душе озлобленного беглого каторжника Жана Вальжана, постепенно восходящего на высоты святости; толчком к исцелению его души была святость епископа Бьенвеню, лица, которое в молодости вело легкомысленную жизнь, но, испытав тяжелый удар в жизни сердца, вступило на путь христианского подвижничества. Возможно, что увлечение этим романом было в числе условий, приведших Достоевского к теме «Жития великого грешника» и к образу старца Зосимы.

В истории осознания Достоевским высокой цен-

ности русского православия не малое значение имело общение его с Н. Н. Страховым и Ап. Григорьевым, с А. Н. Майковым, с Победоносцевым и, наконец, с философом Вл. Соловьевым. В Великом посту 1878 г. Достоевский слушал в Соляном городке серию лекций Вл. Соловьева, составивших содержание его книги «Чтения о Богочеловечестве». В этом же году неожиданно скончался от припадка эпилепсии младший сын Достоевских Алексей. Анна Григорьевна говорит, что отец любил его «как-то особенно, почти болезненною любовью. Чтобы хоть несколько успокоить Федора Михайловича и отвлечь его от грустных дум, я упросила Вл. С. Соловьева, посещавшего нас в эти дни нашей скорби, уговорить Федора Михайловича поехать с ним в Оптину пустынь, куда Соловьев собирался ехать этим летом. Посещение Оптиной пустыни было давнишнею мечтою Федора Михайловича» и летом Достоевский вместе с Соловьевым побывали в этом монастыре.

«С тогдашним знаменитым «старцем» о. Амвросием Федор Михайлович виделся три раза, — пишет Анна Григорьевна, — раз в толпе, при народе, и два раза наедине, и вынес из его бесед глубокое и проникновенное впечатление. Когда Федор Михайлович рассказал старцу о постигшем его несчастии и о моем слишком бурно проявившемся горе, то старец спросил его: верующая ли я, и когда Федор Михайлович отвечал утвердительно, то просил его передать мне его благословение, а также те слова, которые потом в романе старец Зосима сказал опечаленной матери. Из рассказов Федора Михайловича видно было, каким глубоким сердцеведцем и провидцем был этот всеми уважаемый «старец».»

Рассматривая различные периоды религиозной жизни Достоевского, мы нашли, что осознание высоких достоинств русского православия и выражение их в художественной и публицистической деятельности Достоевского было связано с его любовью к русскому народу и к России. Отсюда может явиться предположение, что православие было для него не самоцен-

ностью, не целью само по себе, а только средством, которое он считал необходимым для политической жизни России, как внутренней, так и внешней, поскольку в сознании народа верховная власть была религиозно освящена, и Россия могла выступать во внешней политике, как защитница других православных народов. Если в этой догадке есть доля правды, то она сводится только к следующему положению: очень часто осознание ценности происходит так, что человек, заметив полезность ее для другой увлекающей его ценности, принимает ее сначала только, как средство, но потом, ознакомившись с нею ближе, начинает усматривать ее самостоятельное значение и тогда она глубоко овладевает его душою независимо от посторонних ей целей. Такой процесс тем легче мог совершиться в душе Достоевского, что в детстве вместе со своею любимою матерью он переживал многие высокие стороны русского православного культа и веры, а в 1868 г., когда он начал проповедывать православие, его уму и чувству сознательно открылась ценность его, которая вовсе не влекла его в область новых интересов, оторванных от прежних: православие в той форме, которая выработана русским народом, будучи самоценностью, еще более возвышало в его глазах достоинства русского народа. Может быть, только в минуты упадка и сомнений Достоевский приближался к подмене Бога народом, подобно Шатову, который сказал, что «Бог есть синтетическая личность всего народа» (II, I, 7). По крайней мере, вместе с Шатовым он утверждал в письме к Майкову: «Кто теряет свой народ и народность, тот теряет и веру отеческую и Бога» (№ 357, 9.X.1870), положение в очень многих случаях правильное, но не всеобщее.

О своих религиозных сомнениях и состояниях неверия сам Достоевский не раз говорил в очень сильных выражениях. Вспомним, например, письмо его к Фон-Визиной, где он, сознавая в себе «жажду верить», говорит о себе: «я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки» (№ 61, февр. 1854).

Задумав роман «Житие великого грешника», Достоевский писал Майкову:

«Главный вопрос, который проведется во всех частях — тот самый, которым я мучился сознательно и бессознательно всю мою жизнь, — существование Божие» (№ 346, 25.III.1870).

В последний год своей жизни Достоевский писал:

«Мерзавцы дразнили меня необразованною и ретроградною верою в Бога. Этим олухам и не снилось такой силы отрицание Бога, какое положено в Инквизиторе и в предшествовавшей главе, которому ответом служит весь роман. Не как дурак же (фанатик) я верую в Бога. И эти хотели меня учить и смеялись над моим неразвитием! Да их глупой природе и не снилось такой силы отрицание, которое перешел я. Им ли меня учить!» (Биография, письма и заметки из зап. кн. Достоевского, 368 с.).

Ссылаясь на «Легенду о Великом Инквизиторе» и на главу о детях в «Братьях Карамазовых», Достоевский писал в своих тетрадях:

«И в Европе такой силы атеистических возражений нет и не было. Стало быть, не как мальчик же я верую во Христа и его исповедую, а через большое горнило сомнений моя осанна прошла, как говорит у меня же, в том же романе чорт» (там же, 375).

Как понять все эти заявления Достоевского, из которых видно, что он был «дитя неверия и сомнения» действительно «до гробовой крышки»? Прежде всего, как понять то письмо к Майкову, где Достоевский говорит, что «существование Божие» есть вопрос, которым он мучился сознательно и бессознательно «всю жизнь». Значит ли это, что Достоевский в периоды сомнений доходил до полного атеизма? — Конечно, нет. К атеизму он относится резко отрицательно, считая его глупостью, недомыслием. «Никто из вас не заражен гнилым и глупым атеизмом», — уверенно говорит он в письме к своей сестре (№ 296, 1.II 1868). В существовании настоящего атеизма он даже вооб-

ще сомневается, чего не было бы, если бы он сам доходил до атеизма.

Опочинину он говорил в 1880 г.:

«Никто не может быть не убежден в существовании Бога. Я думаю, что даже и атеисты сохраняют это убеждение, хотя в этом и не сознаются, от стыда что ли.» (Звенья, VI, 468).

Приближался к атеизму Достоевский, может быть, лишь в 1846 году, когда находился под влиянием Белинского. В остальное же время своей жизни сомнения, которые он переживал, относились не к самому существованию Бога, а к тому, как понять это существование, например, как согласить бытие Бога и мировое зло (бунт Ивана Карамазова, признающего существование Бога, но не принимающего мира, сотворенного Им) или, например, как понять основной догмат христианства, согласно которому Иисус Христос есть воплощение Логоса, Второго Лица св. Троицы. Этот догмат должен был особенно занимать Достоевского в виду его горячей любви ко Христу. Всю веру он сводит к этому учению, как видно из записи его к «Бесам» в связи с образом «князя», т. е. Ставрогина:

«Дело в настоятельном вопросе: можно ли веровать, быв цивилизованным, т. е. Европейцем, т. е. веровать безусловно в божественность Сына Божия Иисуса Христа? (ибо вся вера только в этом и состоит) [1])

Действительно, величайшая трудность для современного образованного человека заключается в учении, что Иисус, родившийся в Палестине 20 веков тому назад и распятый на кресте, был не просто человек, а воплотившийся Бог. Возможно, что у Достоевского возникали иногда сомнения относительно этого догмата, но они могли быть, по крайней мере в последние десять лет его жизни, только кратковременными, преходящими. В самом деле, он вместе со своею семьею,

---

[1]) «Записные тетради», 1935, стр. 208.

повидимому, ежегодно причащался св. Тайн, а в православной церкви честный и искренний человек не может причаститься, считая этот акт не таинством, а только воспоминанием об одном из событий жизни человека Иисуса: православный, стоя перед св. Дарами, слушает и повторяет предпричастную молитву «Верую, Господи, и исповедую, яко Ты еси воистину Христос, Сын Бога живаго, пришедший в мир грешные спасти, от них же первый есмь аз. Еще верую, что сие есть самое пречистое Тело Твое, и сия есть самая честная Кровь Твоя»...

Учение о преложении хлеба и вина в Тело и Кровь Христа не могло смущать Достоевского, потому что он знал простое и ясное решение вопроса, данное Хомяковым: Христос есть господин стихий и потому в Его власти сделать так, чтобы «всякая вещь, не изменяя нисколько своей физической субстанции», могла стать его Телом.[1]) Надо помнить, что Тело Христово в таинстве Евхаристии не есть мясо и красные кровяные шарики.

Можно себе представить, с какою силою религиозного чувства приступал к причастию Достоевский, если вспомнить рассказ о его молитве почтенной старушки, вдовы священника, часто встречавшей Достоевского в Знаменской церкви:

«Он всегда к заутрени или к ранней обедни в эту церковь ходил. Раньше всех, бывало, придет, и всех позже уйдет. И станет всегда в уголок, у самых дверей, за правой колонкой, чтобы не на виду. И всегда на коленках и со слезами молился. Всю службу, бывало, на коленках простоит; ни разу не встанет. Мы все так и знали, что это Федор Михайлович Достоевский, только делали вид, что не знаем и не замечаем его. Не любил, когда его замечали. Сейчас отворотится и уйдет».[2])

---

[1]) По поводу послания архиеп. Парижского, Собр. соч. Хомякова, 3. изд., т. II, 128-131.

[2]) См. у В. В. Тимофеевой (О. Починковской), «Год работы с знаменитым писателем». «Истор. Вестник» 1904, II, 541 с.

Молитвенное общение с Богом у Достоевского было подлинным возвышением над земною действительностью. Однажды, в 1873 г., работая в типографии Траншеля с корректором «Гражданина» Варварою Васильевною Тимофеевою, Достоевский спросил ее, как она понимает Евангелие. Варвара Висильевна ответила, что видит значение Евангелия в «осуществлении учения Христа на земле, в нашей жизни, в совести нашей».

— И только? — тоном разочарования протянул Достоевский.

— Нет, и еще... — добавила Тимофеева, — вся эта жизнь земная — только ступень... в иные существования...

— К мирам иным! — восторженно сказал Достоевский, вскинув руку вверх к раскрытому настежь окну, в которое виднелось тогда такое прекрасное, светлое и прозрачное июньское небо».[1])

В последний год своей жизни Достоевский писал художнице Е. Ф. Юнге:

«Что вы пишете о вашей двойственности? Но это самая обыкновенная черта у людей... не совсем, впрочем, обыкновенных. Черта, свойственная человеческой природе вообще, но далеко-далеко не во всякой природе человеческой встречающаяся в такой силе, как у вас. Вот и поэтому вы мне родная, потому что это раздвоение в вас точь в точь как и во мне, и всю жизнь во мне было. Это большая мука, но в то же время и большое наслаждение. Это — сильное сознание, потребность самоотчета и присутствия в природе вашей потребности нравственного долга к самому себе и к человечеству. Вот что значит эта двойственность. Были бы вы не столь развиты умом, были бы ограниченнее, то были бы и менее совестливы и не было бы этой двойственности. Напро-

[1]) Там же, 511. — Варвара Васильевна Тимофеева была лицо, высоко культурное и утонченно восприимчивое; воспоминания ее о Достоевском обладают такою высокою ценностью, что должны бы быть изданы особою брошюрою.

тив, родилось бы великое самомнение. Но все-таки эта двойственность большая мука. Милая, глубокоуважаемая N.N., верите ли вы во Христа и в его обеты? Если верите (или хотите верить очень), то предайтесь ему вполне, и муки от этой двойственности сильно смягчатся и вы получите исход душевный, а это главное».[1])

Признание Достоевского о раздвоении в его душе ценно в высшей степени. Раздвоение, о котором идет речь в письме, не есть патологический распад или аморальная способность наслаждения как добром, так и злом или бесплодный и безвыходный скептицизм: Достоевский говорит о силе духа, нравственно обязанного при решении всякой проблемы пройти через период критики, но в самой своей силе черпающего уверенность в том, что добро есть и что положительное решение проблемы существует. Такова сила великих христиан, в самом сомнении своем обращающихся к Тому, в Ком они сомневаются: «Верую, Господи! Помоги моему неверию!»

---

[1]) «Биография, письма и заметки Ф. М. Достоевского», II. ч., стр. 34[illegible].

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

«ПЕРЕРОЖДЕНИЕ УБЕЖДЕНИЙ»

В 1873 г. Достоевский говорил в «Дневнике Писателя»:

«Мне очень трудно было бы рассказать историю перерождения моих убеждений, тем более, что это, может быть, и не так любопытно» («Одна из современных фальшей»). Еще резче выразился он в письме к Майкову, когда узнал о надзоре полиции за собою и за своею перепискою: «Каково же это вынесть человеку чистому, патриоту, предавшемуся им до измены своим прежним убеждениям, обожающему Государя» (№ 311, 19.VII.1868).

Верно ли, что «перерождение убеждений» Достоевского достигло степени «измены прежним убеждениям»? Не ошибся ли Достоевский, употребляя такое сильное выражение? Нам, спокойно изучающим жизнь Достевского, как законченное целое, виднее, чем ему, в чем состояло «перерождение» его.

В 1856 г. в письме к тому же Майкову, говоря о силе своих переживаний и размышлений за время их разлуки вследствие ареста и каторги, он заявляет:

«Идеи меняются, сердце остается одно. Читал письмо ваше и не понял главного. Я говорю о патриотизме, об русской идее, об чувстве долга, чести национальной, обо всем, о чем вы с таким восторгом говорите. Но, друг мой! Неужели вы были когда-нибудь иначе? Я всегда разделял именно эти же самые чувства и убеждения. Россия, долг, честь? — да! я всегда был истинно русский — говорю вам откровенно» (№ 75).

Эти слова Достоевского о неизменной основе его духовной природы должны быть руководящими при решении вопроса, в чем и насколько он изменился с течением времени.

В предыдущей главе было показано, что в течение всей своей жизни Достоевский был глубоко религиозен, и влияние на него безрелигиозности Белинского было мимолетным заблуждением. Злоупотребления в церковной жизни, недостатки ее и в частности те искажения, которые обусловлены подчинением Церкви государству, Достоевский, конечно, осуждал не только в то время, когда читал у петрашевцев Письмо Белинского к Гоголю, а и позже, как это видно, например, из его резких отзывов о плохих священниках (см. № 311 в 1868 или № 479 в 1874 г.). Таким образом, говоря об измене прежним своим убеждениям, Достоевский, очевидно, имел в виду свои политические и общественные взгляды, а не религиозную жизнь.

Искание социальной справедливости осталось до конца жизни Достоевского существенным содержанием его интересов. Особенно волновал его вопрос об отмене крепостного права и о правильном устройстве суда, но освобождение крестьян и замечательная реформа суда были осуществлены Александром II. На первый взгляд кажется, что «измена» убеждениям произошла в душе Достоевского в отношении к социализму. Однако, более внимательное рассмотрение вопроса показывает, что это неверно. Увлечение социализмом было и до каторги в душе Достоевского выражением симпатии к исканию справедливого экономического строя, но ни одна из «систем» социализма уже в то время не удовлетворяла его. Еще будучи членом кружка петрашевцев, Достоевский понимал, что икарийская коммуна или фаланстера Фурье слишком напоминают казарму. Но к социализму, оберегающему духовную свободу личности, Достоевский до конца своей жизни питал симпатию. В 1876 г., когда умерла Жорж Занд, он писал: «Жорж Занд была, может быть, одною из самых полных исповедниц

Христовых, сама не зная о том. Она основывала свой социализм, свои убеждения надежды и идеалы на нравственном чувстве человека, на духовной жажде человечества, на стремлении его к совершенству и к чистоте, а не на муравьиной необходимости. Она верила в личность человеческую безусловно (даже до бессмертия ее), возвышала и раздвигала представление о ней всю жизнь свою — в каждом своем произведении, и тем самым совпадала и мыслью, и чувством своим с одной из самых основных идей христианства, т. е. с признанием человеческой личности и свободы ее (а, стало быть, и ее ответственности). Отсюда и признание долга, и строгие нравственные запросы на это, и совершенное признание ответственности человеческой. И, может быть, не было мыслителя и писателя во Франции в ее время, в такой силе понимавшего, что «не единым хлебом бывает жив человек». Что же до гордости ее запросов и протеста, то, повторяю это опять, эта гордость никогда не исключала милосердия, прощения обиды, даже безграничного терпения, основанного на сострадании к самому обидчику; напротив, Жорж Занд в произведениях своих не раз прельщалась красотою этих истин и не раз воплощала типы самого искреннего прощения и любви.»

«Жорж Занд не мыслитель, но это одна из самых ясновидящих предчувственниц (если только позволено выразиться такою кудрявою фразою) более счастливого будущего, ожидающего человечество, в достижение идеалов которого она бодро и великодушно верила всю жизнь, и именно потому, что сама, в душе своей, способна была воздвигнуть идеал. Сохранение этой веры до конца, обыкновенно, составляет удел всех высоких душ, всех истинных человеколюбцев». [1])

Свой социализм Достоевский называл «христианским». Положительное содержание этого социализма, как мы увидим в главе о мировоззрении Достоевско-

[1]) «Дн. Пис.», 1876, июнь, II.

го, крайне неопределенное. Достоевский знал только точно, чего надо избегать, и с тех пор, как увидел сатанинскую сторону революционного социализма, стал ненавидеть его, борясь с ним, как художник и публицист; и в эту пору, однако, мечты о нравственно обоснованном социализме, подобные тем, которые увлекали его в юности, сохранялись в его душе. Поэтому, говоря об измене своим прежним убеждениям, он, очевидно, имел в виду не социализм.

Остается только еще взглянуть на изменение политических убеждений Достоевского. Политической свободы он, повидимому, никогда не ценил, опасаясь, что высшие сословия, или буржуазия, или образованные люди воспользуются ею, чтобы подчинить себе народ и наложить на него свою опеку. Что же касается различных видов гражданских свобод, Достоевский высоко ценил их всегда и в молодости и в зрелом возрасте, как это мы покажем несколько ниже.

Итак, осталась лишь одна область, в которой произошло действительно глубокое изменение, — отношение Достоевского к правительству и особенно к верховной власти. Во время общения с Белинским и потом с петрашевцами Достоевский был способен к борьбе за освобождение крестьян и против злоупотреблений власти принять участие в вооруженном восстании; мало того, в то время он мог бы, попав в руки лица, подобного Нечаеву, близко подойти к политическому убийству. «Я сам старый «нечаевец», — сказал Достоевский, вспоминая эту полосу своей жизни.[1]) Интимное общение с народом на каторге открыло глаза Достоевскому на несомненную, по крайней мере для русской жизни XIX века, истину, что основной фактор русской государственности есть религиозное преклонение народа перед царем. С этих пор любовь к России, всегда воодушевлявшая Достоевского, тесно спаялась в его душе с любовью к царю,

---

1) «Дневник Писателя», 1873, «Одна из современных фальшей».

как главной силе русской государственности. Первое обнаружение этого настроения связано с Севастопольскою кампанией, когда в мае 1854 г. Достоевский написал патриотическое стихотворение «На европейские события в 1854 году».[1]) В следующем году император Николай I умер и на престол вступил Александр II, которого вся Россия полюбила еще наследником. Достоевский в письме к Врангелю говорит: «Вы пишете, что любите царя. Я сам обожаю его» (№ 79, 13.IV.1856). Написав стихотворение на коронацию и заключение мира, Достоевский добивается того, чтобы оно дошло до государя. Ряд милостей, полученных от государя, производство в офицерский чин, разрешение печататься, жить в столице, а главное великие реформы, осуществленные им, привязали сердце Достоевского к личности Александра II и превратили его в горячо преданного правительству человека. Вспомним, как взволновало Достоевского усиление революционного движения во время реформ и как, найдя у двери своей квартиры прокламацию «Молодая Россия», он поехал к Чернышевскому с просьбою удерживать революционеров. В 1868 г. он писал Майкову, что «за границей окончательно стал для России — совершенным монархистом», и что западники не понимают этой основы русской государственности (№ 302). Еще через несколько лет Мекензи Уоллес рассказывал, как «в одном обществе в Петербурге кто-то сочувственно отзывался при нем об императоре Николае Павловиче, и этот кто-то, к великому удивлению Уоллеса, оказался Достоевским».[2]) Здесь именно во взглядах и чувствах Достоевского к правительству и, главное, к самодержавной царской власти находится та единственная, повидимому, область, в которой «перерождение убеждений» его достигло степени «измены прежним убеждениям». О всех остальных его взглядах можно повторить его слова «идеи меняются, сердце остается одно»: ценности, ко-

---

[1]) Биография, письма... стр. 17-20.

[2]) Биография... О. Миллер, стр. 84.

торые были осознаны Достоевским в молодости и были дороги ему, увлекали его до конца жизни, но, по мере накопления опыта, с р е д с т в а осуществления их представлялись ему иными, чем в молодости.

В книге «Мученик богоискательства Ф. М. Достоевский и религия» Г. А. Покровский изображает изменение убеждений Достоевского, как глубокий переворот, и заканчивает свое изложение словами: «Начав с влияния Белинского, он кончил влиянием Победоносцева». Сопоставление этих двух имен производит сильное впечатление, но только на несколько секунд, пока читатель не опомнится и не отдаст себе отчет в том, что Победоносцев проявил себя как крайний реакционер в царствование Александра III после смерти Достоевского.

Некоторые современники Достоевского[1]) и особенно тенденциозная большевистская печать клеймят Достоевского именем реакционера. Все предыдущее изложение показывает несправедливость этих нападок. Чтобы окончательно отдать себе в этом отчет, рассмотрим подробнее отношение Достоевского к свободе личности в общественной и государственной жизни.

К политической свободе на основе буржуазной или сословной конституции Достоевский, как уже сказано, относился отрицательно, между прочим, именно потому, что боялся, как бы она не привела к стеснению свободы народа.

«Вы будете представлять интересы вашего общества, но уж совсем не народа, — читаем мы в его записной книжке. — Закрепостите вы его опять! Пушек на него будете выпрашивать! А печать-то, — печать в Сибирь сошлете чуть она не по вас! Не только сказать против вас, да и дыхнуть ей при вас нельзя будет».[2]) «Дайте им (т. е. либералам, которые

---

[1]) См. напр., в статье В. В. Тимофеевой «Год работы с знаменитым писателем», яркое изображение замечаний о Достоевском Н. Демерта и М. Кавоса.

[2]) «Биография, письма и заметки», стр. 360.

увлекаются европеизмом) хоть конституцию, они и конституцию приурочат к административной опеке России. Научить народ его правам и обязанностям? Это они-то будут учить народ его правам и обязанностям? Ах, мальчишки!»[1])

В этом недоверии к ограниченным формам политической свободы Достоевский сходится со многими представителями также и революционного народничества. Что же касается различных видов гражданской свободы, Достоевский был защитником их в течение всей своей жизни. И до каторги, и после нее он был сторонником свободы печати и свободы мысли.

Всякое стеснение мысли, убеждений глубоко претило Достоевскому. В 1873 г. издатель «Гражданина» кн. Мещерский напечатал статью, где говоря о прокламациях, найденных у студентов, он рекомендовал правительству устраивать студенческие общежития и в числе преимуществ таких студенческих домов он, повидимому, указывал на удобство «надзора» в них за молодежью. Достоевский, будучи в это время редактором «Гражданина», выкинул строки о надзоре. В письме об этом к Мещерскому он объясняет сокращение статьи так: «У меня есть репутация литератора, губить себя я не намерен. Кроме того, ваша мысль глубоко противна моим убеждениям и волнует сердце».[2]) В письме к Х. Д. Алчевской в 1876 г., говоря о достоинствах прогрессивно настроенной молодежи, Достоевский замечает, что есть и печальные факты:

«Вчера вдруг узнаю, что один молодой человек, еще из учащихся, будучи в знакомом доме, зашел в комнату домашнего учителя, учившего детей в этом семействе, и, увидав на столе его запрещен-

---

[1]) Там же 362 с.; повидимому и до каторги он так же относился к политическим формам, там же О. Миллер, стр. 85 с.; см. также «Дн. Пис.», 1881, глава первая, I.

[2]) «Письма», III, № 455, см. также примеч. Долинина, стр. 316 с.

н у ю к н и г у, донес об этом хозяину дома, и тот тотчас же выгнал гувернера. Когда молодому человеку, в другом уже семействе, заметили, что он с д е л а л н и з о с т ь, то он этого н е п о н я л. Тут характерен был особенно, как мне передавали, тот процесс мышления и убеждений, вследствие которых он н е п о н я л, и об чем можно было бы сказать любопытное словцо» (III, № 544).

До какой степени акт доноса претил Достоевскому, видно из следующего разговора его с А. С. Сувориным. В своем «Дневнике» Суворин сообщает:

«В день покушения Млодецкого на Лорис-Меликова (20 февраля 1880) я сидел у Достоевского. О покушении ни он, ни я еще не знали»

Заговорив о политических преступлениях вообще и о взрыве в Зимнем дворце в особенности, Достоевский как бы сочувствовал этим преступлениям или, вернее, не знал хорошенько, как к ним относиться.

«Представьте, — говорил Достоевский, — что мы стоим у окна магазина Дациаро, смотрим картины и слышим разговор двух лиц; один сообщает другому, что он завел машину и Зимний дворец сейчас будет взорван. Как бы мы с вами поступили? Пошли ли бы мы в Зимний дворец предупредить о взрыве или обратились бы к полиции, к городовому, чтобы он арестовал этих людей? Вы пошли бы?» — «Нет, не пошел бы», — ответил Суворин. — «И я бы не пошел. Почему? Ведь это ужас. Это преступление». Причины, заставляющие предупредить преступление, рассуждал Достоевский, основательны; причины, не позволяющие предупредить его, ничтожны: «просто боязнь прослыть доносчиком»; «у нас все ненормально».[1])

«Административный восторг» и всякий административный произвол, нарушающий права личности, установленные законом, всегда возмущал Достоевского. Когда петербургский градоначальник Ф. Ф. Трепов

[1]) Дневник А. С. Суворина, 15 с. 1923.

наказал розгами политического заключенного А. С. Боголюбова, отказавшегося снять шапку перед ним, и Вера Засулич покушалась убить его выстрелом из револьвера, Достоевский присутствовал на ее процессе и высказался за оправдание ее.[1])

Рассуждая о русских «лишних людях», Достоевский не удовлетворяется почти общепринятым социологическим объяснением их недовольства жизнью; он ищет более глубоких причин их неумения найти себе место в жизни и утверждает, что Алеко, убивший Земфиру, изменившую ему, или Онегин, застреливший на дуэли Ленского, — сами «в своем роде Держиморды».[2])

Общественную самодеятельность Достоевский, как и славянофилы, высоко ценил. Когда Менделеев не был избран в число членов Академии Наук, Достоевский в своей записной книжке набрасывает заметку: «Проект Русской Вольной Академии Наук. По поводу отвергнутого Менделеева почему не завести нашим русским ученым своей Вольной Академии Наук на частные пожертвования».[3]) В земском самоуправлении он видит «поворот к народу, к народным началам».[4])

«Гражданская свобода», думает Достоевский, благодаря «органической живой связи народа с Царем своим» у нас «может водвориться самая полная, полнее, чем где-либо в мире».[5])

За несколько дней до смерти, беседуя с редактором «Исторического Вестника», Достоевский говорил, что самодержавная власть беспристрастна и потому она именно может дать России «самую широкую свободу печати, сходок, исповеданий» и пр.

«Я высказывал все это некоторым высокопоставленным лицам, — приводит Шубинский собственные

---

[1]) Л. Гроссман, «Жизнь и труды Достоевского», стр. 264 и 271.

[2]) Дн. Пис., 1880, август, гл. третья, II.

[3]) «Биография»..., стр. 358

[4]) Там же, 362.

[5]) «Дн. Пис.», 1881, январь, гл. первая, V.

слова Достоевского, — они во многом соглашаются со мною, но безграничной свободы печати не могут понять. А не понимая этого, ничего понять нельзя...»[1])

Мало того, когда в последний год жизни Достоевского усилились толки и надежды на созыв Земского собора, Достоевский писал, что нужно «оказать доверие» народу.

«Позовите серые зипуны и спросите их самих об их нуждах, о том, что им надо, и они скажут вам правду, и мы все, в первый раз, может быть, услышим настоящую правду. Пусть скажет сначала один, мы же, «интеллигенция народная», пусть станем пока смиренно в сторонке и сперва только поглядим на него, как он будет говорить, и послушаем. О, не из каких-либо политических целей я предложил бы устранить на время нашу интеллигенцию, — не приписывайте мне их пожалуйста, — но предложил бы я это (уж извините, пожалуйста) — из целей лишь чисто п е д а г о г и ч е с к и х. Пусть постоим и поучимся у народа, как надо правду говорить. Пусть тут же поучимся и смирению народному, и деловитости его, и реальности ума его, серьезности этого ума. И кто знает, может быть, это было бы началом такой реформы, которая по значению своему даже могла бы быть выше крестьянской. И когда ответит народ, когда доложит все о себе и замолкнет его смиренное слово, — спросите, попробуйте спросить, тогда и интеллигенцию нашу, — ну, хоть лишь мнения ее о том, что сказал народ, и вы сейчас же увидите последствия. О, тогда и их слово плодотворно будет, ибо они все же ведь интеллигенты и последнее слово за ними. И увидите, что ничего не скажет тогда наша интеллигенция народу противоречиво, а лишь облечет его истину в научное слово и разовьет его во всю ширину своего образования, ибо все же ведь у ней наука или начала ее, а наука народу страшно нужна».[2])

---

[1]) «К портрету Ф. М. Достоевского», «Истор. Вестн.», 1881, III.

[2]) «Дн. Писат.», 1881, январь, гл. первая, V.

За несколько дней до кончины Достоевский высказал даже редактору «Исторического Вестника» следующую мысль:

«Министры должны быть ответственны перед Земским собором, который должен служить непосредственным звеном между самодержавием и народом».[1]) Трудно представить, как согласить эту мысль с защитою самодержавия. Н. Н. Страхов говорит, что во взглядах Достоевского вообще не было «ничего сложившегося»: ему свойственна была «неистощимая подвижность ума», «широкая способность всему симпатизировать», «уменье примирять в себе, повидимому, несогласимые настроения, стремление ничего не отвергать, ничего не исключать безусловно и оставаться верным в любви к тому, что раз он полюбил».[2])

С 1874 г. начинается новый период в развитии взглядов Достоевского, называемый синтетическим. Написав «Бесов», он как будто освободился от односторонней сосредоточенности на сатанинском зле, примешанном к освободительному движению, и стал замечать положительные стороны его, особенно среди молодежи. К тому же год работы (1873 г.) с кн. В. П. Мещерским, без сомнения, открыл ему глаза на низменные стороны реакционных кругов, например, тогда, когда он столкнулся с проектом надзора за студентами. В этом же году, работая с корректоршею журнала В. В. Тимофеевой, он встретил в ней девушку, увлеченную освободительным движением, приятельницу народников, но вместе с тем религиозную, патриотически настроенную, высоко культурную и серьезно работающую, одушевленную искренним желанием служить русскому народу и России. Беседы с нею послужили толчком к похвалам русской женщине, в которой, по словам Достоевского,

---

[1]) К портрету Ф. М. Достоевского. «Истор. Вестник», 1881, III.

[2]) Биография... Н. Страхов, Воспоминания о Достоевском.

«замечается искренность, настойчивость, серьезность и честь, искание правды и жертва».[1])

При ее посредничестве, повидимому, Некрасов узнал, что Достоевский готов поместить в «Отечественных Записках» свое произведение,[2]) и сделал в апреле 1874 г. визит Достоевскому после многолетнего перерыва их сношений. В результате «Подросток» был запродан Некрасову.[3])

Когда в 1875 г. началось печатанье «Подростка» в «Отечественных Записках» Достоевский приехал из Старой Руссы в Петербург, чтобы условиться с Некрасовым о сроках дальнейшего печатания романа.

«С чувством сердечного удовлетворения, — вспоминает Анна Григорьевна, — сообщал мне муж в письмах 6-го и 9-го февраля о дружеской встрече с Некрасовым и о том, что тот пришел выразить свой восторг по прочтении конца первой части. Вернувшись в Руссу, муж передавал мне многое из разговоров с Некрасовым, и я убедилась, как дорого для его сердца было возобновление задушевных сношений с другом юности» (201 с.).

Наоборот, отношения с А. Н. Майковым и Страховым тотчас стали охлаждаться.

Достоевский пишет об этом жене:

«Майков когда стал расспрашивать о Некрасове, и когда я рассказал комплименты мне Некрасова — сделал грустный вид, а Страхов так совсем холодный. Нет Аня, это скверный семинарист и больше ничего; он уже раз оставлял меня в жизни, именно с падением «Эпохи», и прибежал только после успеха «Преступления и наказания». Майков несравненно лучше, он подосадует, да и опять сблизится, и все же хороший человек, а не семинарист» (III, № 305, 12.II.1875).

Левая печать в это время стала хвалить Достоевского, а правая бранить.

В январе 1877 г. Достоевский посетил больного

---

1) «Дн. Писат.», 1873, XV, Нечто о вранье.
2) В. В. Тимофеева (Починковская), Истор. Вестник 1904, II.
3) А. Г. Достоевская, Воспоминания, 185-187.

Некрасова и оба они тепло вспомнили о первой встрече их, когда Григорович и Некрасов, прочитав «Бедных людей», тотчас же в 4 часа утра пришли к Достоевскому. Через несколько дней Достоевский рассказал об этом свидании с Некрасовым, а также о той первой встрече и весь рассказ этот проникнут глубоким чувством духовной связи с Некрасовым и Белинским («Дн. Пис.», 1877, январь, гл. вторая, III).

В конце этого же года Некрасов умер и Достоевский целую ночь просидел за чтением его произведений. Он отдал себе отчет в том, «как много места» занимал этот поэт в его жизни; на могиле его он сказал о нем слово, как о человеке, у которого было «ранено сердце и не закрывавшаяся рана эта и была источником всей его поэзии, всей страстной до мучения любви этого человека ко всему, что страдает, от насилия, от жестокости необузданной воли, что гнетет нашу русскую женщину, нашего ребенка в русской семье, нашего простолюдина в горькой, так часто, доле его» (Дн. Пис.», 1877, декабрь, глава вторая, I).

Особенно следует отметить произведенную Достоевским в этот заключительный период его жизни переоценку личности и значения Белинского. В 1871 г., когда Достоевский писал «Бесов», он в письме к Страхову говорил:

«Смрадная букашка Белинский (которого вы до сих пор еще цените) именно был немощен и бессилен талантишком, а потому и проклял Россию и принес ей сознательно столько вреда» (№ 385).

В следующем письме он отзывался еще резче: «Я обругал Белинского более как явление Русской жизни, нежели лицо: это было самое смрадное, тупое и позорное явление Русской жизни. Одно извинение — в неизбежности этого явления. И уверяю Вас что Белинский помирился бы теперь на такой мысли: «А ведь это оттого не удалось Коммуне, что она все-таки прежде всего была французская, т.е. сохраняла в себе заразу национальности. А потому надо приискать такой народ, в котором нет ни капли национальности и который способен бить, как я, по щекам свою мать (Рос-

сию)». И с пеной у рта бросился бы вновь писать поганые статьи свои, позоря Россию, отрицая великие явления ее (Пушкина) — чтобы окончательно сделать Россию вакантною нациею, способною стать во главе общечеловеческого дела. Иезуитизм и ложь наших передовых двигателей он принял бы со счастьем. Но вот что еще: вы никогда его не знали, а я знал и видел и теперь осмыслил вполне. Этот человек ругал мне Христа по-матерну, а между тем никогда он не был способен сам себя и всех двигателей всего мира сопоставить со Христом для сравнения: он не мог заметить того, сколько в нем и в них мелкого самолюбия, злобы, нетерпения, раздражительности, подлости, а главное самолюбия» (№ 387).

В марте 1876 г. Достоевский уже совсем иначе отзывается о Белинском: «Много ли было тогда воистину либералов, много ли было действительно страдающих, чистых и искренних людей, таких как, например недавний еще тогда покойник Белинский (не говоря уже об уме его)» («Дн. Пис.», 1876, март, гл. вторая, IV). В июне этого года после рассуждений о Жорж Занд он идет еще дальше: он говорит, что, присоединяясь «к европейским социалистам, отрицавшим уже весь порядок европейской цивилизации», Белинский был, подобно славянофилам, «самый крайний боец за русскую правду, за русскую особь, за русское начало».

«Если славянофилов спасало тогда их русское чутье, то чутье это было и в Белинском, и даже так, что славянофилы могли бы счесть его своим самым лучшим другом. Повторяю, тут было великое недоразумение с обеих сторон. Недаром сказал Аполлон Григорьев, тоже говоривший иногда довольно чуткие вещи, что «если б Белинский прожил долее, то, наверно бы примкнул к славянофилам». В этой фразе была мысль» (июнь, глава вторая, I и II).

А еще в 1873 г. Достоевский, приведя эту мысль Григорьева, отверг ее и насмешливо изображал Белинского, как эмигранта, скитающегося по европейским конгрессам («Старые люди»). Но легкомыслен-

ного отношения Белинского ко Христу и религии Достоевский не мог забыть до конца жизни: беседа Коли Красоткина с Алешею Карамазовым в главе «Мальчики» представляет собою, как доказал Г. Чулков, саркастическую пародию на мысли Белинского о Христе и религии.[1])

В последние годы своей жизни Достоевский получал множество писем особенно от молодых людей из различных кругов общества и самых различных политических направлений. Многие приходили к нему на дом, ища духовного руководства. Об одном таком посещении двух студенток Медицинской Академии Достоевский писал Х. Д. Алчевской: они заявили, что вступили в Академию, «чтоб получить высшее образование и приносить потом пользу».

«Что за простота, натуральность, свежесть чувства, чистота ума и сердца, самая искренняя серьезность и самая искренняя веселость!» (№ 544, 9.IV.1876). Общее впечатление у Достоевского складывается в пользу этой молодежи. Он признает, что она ищет идеала (Дн. Пис.», 1876. декабрь, глава первая, IV).

В «Дневнике Писателя» 1876, 1877 и 1880 гг. много страниц посвящено обличению сил, препятствующих духовной и материальной жизни народа.

«Сила отрицания в Дневнике Писателя последних лет подчас изумительна по своей гневности и беспощадности, пишет Долинин. Мечтает как истый толстовец: о достижении гармонии на земле путем любви, смиренного отказа Ноздревых, Чичиковых и Коробочек от своих привилегий, стоит им только стать натоящими христианами», а сам классовую борьразжигает в каждой строчке своей, как только заговорит об угнетенных в прошлом и настоящем, на Западе и в России: о крестьянском ли бесправии, об обездоленном западном пролетариате, о детях, рождающихся на мостовой, и изнурительном труде их на фабри-

---

[1]) Г. Чулков. «Последнее слово Достоевского о Белинском». Сборник «Достоевский». Труды Госуд. Акад. Худож. Наук, Литер. секция, 1928.

ках и заводах, особенно же зло о классе дворян, прокучивающих за границей с французскими шансонетками трудовые мужицкие гроши, и о жестокой силе капитала, заграничного и отчественного, вторгшегося и в деревню и ее разоряющего».[1])

При таком обостренном восприятии бедствий народной жизни Достоевский, задумывая продолжение «Братьев Карамазовых», мог даже и своего положительного героя «раннего человеколюбца» Алешу провести через период увлечения революционным движением. После сообщенной выше беседы с Сувориным о политических преступлениях Достоевский сказал, что вслед за «Братьями Карамазовыми» напишет роман, где героем будет Алеша Карамазов.

«Он хотел, — сообщает Суворин, — провести его через монастырь и сделать революционером. Он совершил бы политическое преступление. Его бы казнили. Он искал бы правду и в этих поисках, естественно, стал бы революционером» (стр. 16).

Роман «Братья Карамазовы» Достоевский печатал в «Русском Вестнике» Каткова. Какие мотивы побудили Достоевского после печатания «Подростка» в «Отечественных Записках» вернуться опять в консервативный журнал? Л. Е. Оболенский рассказывает, что на обеде профессоров и литераторов в честь Тургенева 13 марта 1879 г. «два молодых и горячих сотрудника «Недели» (Юзов и Червинский) стали упрекать Достоевского за то, что он печатает свои романы в «Русском Вестнике» и этим содействует распространению журнала, направление которого, конечно, не может разделять. Достоевский стал горячо оправдываться тем, что ему нужно жить и кормить семью, а между тем журналы с более симпатичным направлением отказывались его печатать. Он сослался на Н. П. Вагнера, который подтвердил, что ездил с предложением Достоевского в один из лучших журналов, но

---

1) Долинин. «К истории создания «Братьев Карамазовых», стр. 33. В сборнике «Ф. М. Достоевский». Под ред. Долинина. Акад. Наук СССР. Литер. архив 1935.

там категорически отказались даже вести переговоры по этому вопросу.»[1])

Об этом обеде имеем мы еще более ценные сведения в страстном письме А. Н. Майкова к Достоевскому: «Любезнейший Федор Михайлович! Вернулся я с Тургеневского обеда измятый, встревоженный, несчастный, одинокий. Фальшь и ложь, амфаз и глупость, одна и та же тема, словом весь сумасшедший дом петербургской печати, со Спасовичем во главе. Но это все ничего. Удар, от которого у меня забилось сердце, нанесен был в святую святых души моей, поколебал веру в человека — хуже, веру в трех праведников. Этот удар нанесли Вы. Поймите меня. Вас спрашивает кто-то из молодого поколения: «Зачем только Вы печатаете в «Русском Вестнике»? Вы отвечаете: во-первых, потому что там денег больше и вернее, и вперед дают, во-вторых, цензура легче, почти нет ее, в-третьих, в Петербурге от Вас и не взяли бы. — Я все ждал 4-го пункта и порывался навести Вас — но Вы уклонились. Я ждал, Вы как независимый должны были сказать, по сочувствию с Катковым и по уважению к нему, даже по единомыслию во многих из главных пунктов, хотя бы о тех, о коих шла речь здесь на обеде, — Вы уклонились, не сказали. Как? Из-за денег Вы печатаете у Каткова? Ведь это несерьезно, это не так. Что ж это такое? Отречение? Как Петр отрекся? Ради чего? Ради страха иудейского? Ради популярности? Разве это передо мною пример как Вы приобретаете доверие молодежи? Скрывая перед нею главное, подделываясь к ней?»[2])

Из приведенных данных видно, что Достоевскому в эту пору было симпатичнее направление прогрессивной печати. Из ее среды он получал приглашения печататься: сам Салтыков просит его дать «хоть небольшой рассказ» для «Отечественных Записок»;[3]) Гайде-

---

[1]) Л. Е. Оболенский, «Историч. Вестн.», 1902, № 2, стр. 501.

[2]) Сборник «Достоевский», ред. Долинина, II, т., стр. 364.

[3]) Долинин, «К истории создания «Братьев Карамазовых», сборн. «Достоевский», 1935, стр. 51, 54.

буров приглашал его в «Неделю». Но Достоевский, повидимому, хотел поместить «Братьев Карамазовых» в журнале либеральном и вместе с тем платящем хорошо, как Катков. В этот «один из лучших журналов» обратился Н. П. Вагнер, но, «там категорически отказались даже вести переговоры по этому вопросу». Что же это за журнал? Может быть, «Вестник Европы», Стасюлевича, где Вагнер был сотрудником?

Изучая последний период жизни Достоевского, Долинин рассматривает, между прочим, отношение его к славянофильству С. А. Юрьева и следующими чертами характеризует взгляды Достоевского в это время: «ослабевает ненависть к Белинскому и к идеям запада, славянофильство становится более терпимым и широким, именно таким, каким оно было у Юрьева, который искал идеала церковного строя не в византийских традициях, а в демократической общине первых веков христианства, был сторонником «хорового начала», при котором «требования личности находились бы в гармонии с интересами общими», слышен был бы каждый отдельный голос и в то же время все голоса сливались бы в одно гармоническое целое».[1])

Рассуждая о том, что «наше общество не консервативно», Достоевский объясняет этот факт следующим соображением: «оно не видит, что сохранять. Все у него отнято, до самой законной инициативы. Все права русского человека — отрицательные. Дайте ему что положительного и увидите, что он будет тоже консервативен. Ведь было бы что́ охранять. **Не консервативен он потому что нечего охранять».**[2])

Неудивительно поэтому, что незадолго до своей кончины Достоевский додумался даже, по свидетельству Шубинского, редактора «Исторического Вестника», до ответственности министров перед Земским собором, как-то надеясь совместить ее с самодержавием.

---

[1]) Письма, II, примеч. на стр. 514; см. также Предисловие Долинина к III. тому Писем, стр. 6-13, и статью Долинина «К истории создания «Братьев Карамазовых».

[2]) Биография, стр. 357.

До конца жизни своей Достоевский сохранял способность к дальнейшему развитию и был далек от всякого партийного окостенения. О современном ему русском либерализме он говорил, что он обратился «или в ремесло, или в дурную привычку» и «принадлежит к разряду успокоенных либерализмов»; «либералы наши, вместо того, чтобы стать свободнее, связали себя либерализмом, как веревками». О себе же он говорит: «считаю себя всех либеральнее, хотя бы по тому одному, что совсем не желаю успокаиваться».[1])

Поэтому причислить Достоевского к какой-либо определенной партии или направлению нельзя. Одно только можно сказать определенно, что лица, называющие Достоевского реакционером, злоупотребляют этим термином. Реакционером можно назвать лицо, проповедующее движение назад, подлинный регресс, состоящий в отказе от осуществленных уже положительных ценностей общественной жизни и возврате к прежнему худшему строю ее. Никаких следов реакционности и ретроградности в развитии Достоевского не было. Он был защитником самодержавия и в этом отношении консерватором. Но в то же время, подобно старшим славянофилам, он был горячим сторонником гражданских свобод и противником административной опеки над народом в хозяйственной и духовной жизни.

В заключение нужно сказать несколько слов о происхождении Достоевского. Дочь Достоевского Любовь написала о своем отце книгу: Aimée Dostoievsky, Vie de Dostoievsky par sa fille, в которой говорит, что русский народ не обладает никакими хорошими нравственными качествами, а отец ее был человек с возвышенным нравственным характером и объясняется это тем, что он — не русский, а литовец. Заявление это — голословное, но, к сожалению, многие иностранцы и даже русские поверили ему. К счастью, мы имеем теперь точные сведения о происхождении Достоевского благодаря книге М. В. Волоц-

---

[1]) Дневник Писателя, 1876, январь, глава первая, I.

кого «Хроника рода Достоевского» (Москва, Кооперативное издательство «Север», 1933). Документальные сведения о роде Достоевских имеются начиная с 1506 г. В этом году пинский князь Федор Иванович Ярославич выдал своему боярину Иртищевичу (по другим документам Иртищу) жалованную грамоту на владение несколькими селами, в том числе частью села Достоево (в Пинском уезде Минской губернии). После этого потомки боярина Иртища стали называться Достоевскими. Князь Федор Иванович Ярославич «принадлежал к московской ветви Рюриковичей»; отец его князь Иван Васильевич «бежал в Литву в княжение Василия Темного в 1456 г. Боярин Данило Иванович Иртищ мог быть или из местных уроженцев, или не исключена возможность, что он или его отец эмигрировали в Литву из Московского государства, может быть, в свите своего князя». «Прозвище родоначальника Достоевских — Ртищевич, Иртищ, Артищевич напоминает великорусский род Ртищевых» (24). Итак, родоначальник Достоевских или великоросс или белорусс, т.е. русский. Некоторые из потомков его приняли католичество и стали подписываться по-польски, другие продолжали подписываться по-русски.

Некоторые из переселившихся в Украину представителей рода Достоевских стали вступать в ряды православного духовенства. Так, дед писателя Андрей Достоевский был протоиереем в городе Брацлаве Подольской губернии. Сын его Михаил, отец писателя, переселился в Москву, где прошел курс Медико-Хирургической Академии.

Живя в Белоруссии, Достоевские, повидимому, вступали в брак с девушками белорусского и, может быть, иногда польского происхождения, насколько можно судить по их именам-отчествам. Отец писателя был женат на Марии Федоровне Нечаевой, дочери московского купца, почти наверное великоросса. Таким образом Достоевский не имеет ничего общего с литовским народом. Вероятнее всего, что в нем сочеталась кровь всех трех ветвей русского народа — ве-

ликороссов, белоруссов и украинцев, с преобладанием великорусского элемента.

Почему дочь его распространяла по всему миру столь ложные сведения о своем отце? Повидимому, она возненавидела русский народ, может быть, за то, что он произвел Октябрьскую революцию, а, может быть, и потому, что она написала несколько романов, но они не имели успеха в русском обществе.

ЧАСТЬ II

МИРОПОНИМАНИЕ ДОСТОЕВСКОГО

ГЛАВА ПЕРВАЯ

АБСОЛЮТНОЕ СОВЕРШЕНСТВО.

1. Бог.

Религиозная жизнь Достоевского, как это было показано в соответствующей главе, тесно связана со всеми его представлениями о мире, о цели жизни, судьбе человека, общественном идеале. Все его мировоззрение имеет православно-христианский характер. Задача настоящей книги состоит именно в том, чтобы, пользуясь примером Достоевского, попытаться обрисовать один из значительных случаев христианского миропонимания.

Бесконечно сложное содержание Божественной правды, лежащей в основе христианства, не вмещается в ограниченном сознании земного человека. Многие великие философы и многие гениальные художники стремились выразить эту правду в своем творчестве, но все эти попытки далеки от совершенства: в каждой из них воплощены лишь те или другие стороны всеобъемлющей Божественной истины, но, оторванные от целого, они легко подвергаются искажениям. Поэтому видов христианского миропонимания много и каждый из них содержит в себе своеобразные недостатки, обусловленные неполнотою. В некоторых важнейших пунктах мировоззрение Достоевского будет сопоставлено с другими течениями христианства, а также подвергнуто критике там, где, по мнению автора, оно отступает от идеальных основ христианства.

Художественное изображение мира, действительного и воображаемого, стоит ближе к Божественной

правде, чем философское, потому что оно имеет конкретный характер. В самом деле, все мировое бытие, действительное и возможное, предстоит пред разумом Божиим во всей конкретной полноте, как осознанное и опознанное Им в подлиннике. Такое знание есть доведенная до абсолютного совершенства «разумная интуиция», сочетающая в себе, по определению о. П. Флоренского, дискурсивную расчлененность (дифференцированность) до бесконечности с интуитивною интегрированностью до единства.[1])

В Божественно совершенной разумной интуиции конкретно-художественное созерцание мира сочетается с дискурсивно-философским пониманием его. В земном человеческом уме две эти стороны целостной Истины в значительной мере обособлены друг от друга и, к тому же, каждая из них несовершенна, далека от полноты: художник осуществляет конкретное созерцание тех или других значительных частей мира, без достаточно глубокого анализа; философ глубоко анализирует некоторые стороны мира, но дает лишь систему отвлеченных истин о нем.

Такой гениальный художник, как Достоевский, самым выбором тем своего творчества и выпуклостью изображения сторон жизни, которые он считает значительными, намечает основы своего миропонимания. Однако на долю философа остается еще не малая работа анализа, чтобы выразить миропонимание художника в отвлеченных положениях. Производя эту работу в отношении к Достоевскому, я буду опираться не только на его художественное творчество, но и на его Письма, «Дневник Писателя» и биографические сведения о нем, которыми можно подтвердить, что мысли, приписанные мною ему, действительно выражают его мировоззрение. Во многих случаях однако приходится довольствоваться лишь вероятными предположениями, так как нельзя привести вполне убедительных доказательств того, что та или другая мысль действительно входит в состав миропонимания Достоевского.

---

[1]) П. Флоренский, «Столп и утверждение истины», 43, 63.

Для религиозного человека в центре всего его миропонимания стоит Бог. Глубокая вера такого человека не нуждается в умозаключениях и хитроумных доказательствах бытия Бога. Это не значит, что он довольствуется слепою верою, т. е. лишь субъективным чувством доверия к словам «Бог существует». Наоборот, глубокая вера в Бога есть высшая форма знания о Боге, обладание абсолютно достоверным доказательством бытия Его, именно живым опытом, свидетельствующим, что Бог есть. Вл. Соловьев характеризует этот опыт, как «радостное ощущение, что есть существо бесконечно лучшее, чем мы сами, и что наша жизнь и судьба, как и все существующее, зависит именно от него, — не от чего-то бессмысленно-рокового, а от действительного и совершенного Добра, — единого, заключающего в себе всё. В настоящем религиозном ощущении дана действительность ощущаемого, мы на деле воспринимаем реальное присутствие Божества, испытываем в себе его действие.[1]) Опыт, властно свидетельствующий о бытии Бога, у Достоевского был. О нем живо рассказала София Ковалевская словами самого Достоевского.[2])

Опыт этот нередко осуществляется в сосредоточенной или в горячей молитве, а мы знаем, какою страстною и вместе сосредоточенною была молитва Достоевского. Бог в этом опыте открывается, как Существо, столь совершенное и прекрасное, что душа человека наполняется чувством безмерной «радости о Господе». Все бедствия человеческой жизни, все жалкие нужды ее и все мировое зло бледнеют и отступают перед этою радостью. Живое сознание того, что Бог существует, дает человеку само по себе величайшее удовлетворение. «Есть существо выше, и за то

---

[1]) В. Соловьев, «Оправдание добра», гл. VIII, 2. См. потрясающие сообщения о религиозном опыте в книге от. С. Булгакова «Свет невечерний», стр. 7-17. См. также книгу R. Otto "Das Heilige".

[2]) См. главу «Религиозная жизнь Достоевского».

счастье», говорит Достоевский в своих «Записных тетрадях».[1])

Димитрий Карамазов, сидя в остроге и предвидя работу в рудниках на каторге, восклицает в беседе с Алешею:

«О, да, мы будем в цепях, и не будет воли, но тогда, в великом горе нашем, мы вновь воскреснем в радость, без которой человеку жить невозможно, а Богу быть, ибо Бог дает радость, это его привилегия, великая... Врет Ракитин: если Бога с земли изгонят, мы под землей его сретим! Каторжному без Бога быть невозможно, невозможнее даже, чем некаторжному. И тогда мы, подземные человеки, запоем из недр земли трагический гимн Богу, у Которого радость! Да здравствует Бог и Его радость! Люблю Его! Митя, произнося свою дикую речь, почти задыхался. Он побледнел, губы его вздрагивали, и из глаз катились слезы». (XI, 4).

У псалмопевца при мысли о Господе от избытка сердца уста говорят:

«Хвалите Господа с небес, хвалите Его в вышних. Хвалите Его все ангелы Его, хвалите Его, все воинства Его. Хвалите Его, солнце и луна, хвалите Его, все звезды света» (Пс. 148).

Хвала Господу вырывается из сердца человека бескорыстно, просто потому, что видение, хотя бы издали столь совершенного существа, наполняет душу восторгом.

Вероятно, у всех людей хоть раз в жизни происходит «встреча» с Богом. Но этот сверхчувственный религиозный опыт слишком не похож на привычное знание о вещах, видимых глазом, осязаемых рукою и необходимых для удовлетворения повседневных нужд. Поэтому люди, не желающие, чтобы над ними стояло существо, безмерно превосходящее их своим совершенством, или люди, выработавшие миропонимание, несогласимое с религиозным опытом, легко могут усомниться в достоверности своего восприятия Бога

---

[1]) «Записные тетради» Ф. М. Достоевского, 1935, стр. 224.

и стараются истолковать его, как иллюзию или даже как чисто субъективное эмоциональное состояние. Достоевский уже в молодости понимал, что высшие начала — «душа, Бог» познаются «сердцем, а не умом»; иными словами, сверхчувственное восприятие возможно лишь при напряжении всех духовных способностей, направленных на осознание бытия и ценностей. В конце жизни Достоевский еще определеннее указал условия, освобождающие дух от суеты мимо текущей мелкой действительности и возводящие его к вечным началам. На вопрос Хохлаковой, как достигнуть веры в Бога и бессмертие души, старец Зосима отвечает:

«Доказать тут нельзя ничего, убедиться же возможно. Как? Чем? — Опытом деятельной любви. Постарайтесь любить ваших ближних деятельно и неустанно. По мере того, как будете преуспевать в любви, будете убеждаться и в бытии Бога, и в бессмертии души вашей. Если же дойдете до полного самоотвержения в любви к ближнему, тогда уж, несомненно, уверуете и никакое сомнение даже и не возможет зайти в вашу душу» (11,4).[1])

Глубокая вера в Бога дает твердую опору во всех превратностях судьбы. Если Бог есть существо, всемогущее, всеведущее и всеблагое, от которого все зависит, то мир в целом и во всех своих деталях имеет высокий смысл. Отсюда в душе человека возникает спокойствие и за судьбу мира и за свою личную жизнь. «Господь твердыня моя и прибежище мое, избавитель мой, Бог мой, — скала моя; на Него я уповаю» (Пс. 17); «Если я пойду и долиною смертной тени, не убоюсь зла, потому что Ты со мною; Твой жезл и Твой посох — они успокаивают меня» (Пс. 22).

Вера в Бога и Провидение всегда спасала и поддерживала Достоевского в трудные минуты его личной жизни. И в своем мировоззрении Достоевский, как всякий настоящий христианин, выводил все мировые ценности, придающие жизни смысл и обеспечивающие конечную победу добра, из положения, что Бог

---

[1]) См. статью С. I. Гессена о деятельной любви, как пути к познанию Бога, по Достоевскому.

существует, что Он — Творец мира и Промыслитель.

Абсолютное добро состоит из таких содержаний бытия, которые для всех существ всего мира суть положительные ценности; таковы — нравственное добро, общеобязательная единая истина, объективная красота, полнота жизни, не стесняющая другие существа, а наоборот, всем идущая на пользу. Все эти совершенства возможны лишь под условием, чтобы мир был органически единым целым, в котором все существа способны жить единодушно, если они свободно пожелают этого. Но такое строение мира возможно лишь в том случае, если он есть творение Единого Бога, всемогущего, всеблагого и всеведущего, создавшего мир с таким соотношением всех его частей, что никто в мире не может совершенно замкнуться в себе, — каждое существо так или иначе задето жизнью всех остальных существ. Царству таких существ, способных к самостоятельному творчеству, поставлена задача свободно осуществить высочайшее добро, если каждое из них будет творить нечто свое, но в полном единодушии и гармоническом соотношении с другими существами, так что целое жизни окажется совершенною полнотою бытия, дающею всем абсолютное удовлетворение. Цель эта достижима лишь путем свободного творчества, руководящегося любовью к Богу и всем творениям его.

Существа, объединенные такою совершенною любовью к Богу и сотворенному Им миру, удостаиваются обожения и участия в полноте Божественной жизни. Они суть члены Царства Божия, в котором сполна осуществлен принцип соборности. В самом деле, соборность, согласно учению, выработанному Хомяковым, есть свободное единство многих лиц на основе совместной любви их к Богу и ко всем абсолютным ценностям. К числу абсолютных ценностей принадлежат не только Бог, красота, добро, истина, полнота жизни, но и каждая действительная или хотя бы только возможная личность. Каждая личность при правильном использовании своих способностей может быть возведена Богом в Царство Божие. Там она уча-

ствует в соборном творчестве, которое состоит в том, что каждый член Царства Божия творит нечто индивидуально своеобразное, но так, что все вместе они создают единую гармоническую полноту жизни и совершенную красоту ее. Таким образом, каждый индивидуум есть неповторимая и незаменимая другими тварными существами абсолютная ценность.

Если высочайшее совершенство может быть достигнуто только свободно деятельными существами, то ясно, что некоторые из них могут злоупотребить своею свободою и поставить себялюбивые цели своей деятельности; в меру своего эгоизма они внесут в мир стеснение чужой жизни, нарушение гармонии, борьбу за существование, всевозможные виды зла и несовершенства, что мы и наблюдаем в действительности в нашем царстве бытия. Однако органическая связь всех существ друг с другом обеспечивает возможность совершенствования и постепенного преодоления зла. Каждая действительная и даже возможная личность остается и в состоянии падения абсолютно ценною, как носитель своего идеального назначения в мире.

Кто отрицает существование Бога, тот самым этим отрицанием вносит в свое миропонимание невознаградимую потерю. В самом деле, Бог есть Абсолютное Добро и Абсолютное совершенство. Ограниченные существа, составляющие мир, могут достигнуть высшего совершенства не иначе, как, вступая в союз с этим сокровищем добра, приобщаемые Его благодатною помощью к полноте Его жизни. Если такое абсолютно совершенное бытие не существует изначально, то и в будущем путем мировой эволюции оно никогда не возникнет: немыслимо и противоречиво утверждение, будто из ограниченных несовершенных существ может выработаться Существо Всемогущее, Всесовершенное, возникшее во времени и раньше во времени не существовавшее; сама его ограниченность во времени уже несогласима с понятием всемогущества и всесовершенства. Итак, отрицание бытия Бога есть отрицание Абсолютного Добра и признание, что оно невозможно. Допустим, что это отрицание есть

истина. Из нее, далее, следует, что нет единого центра, вокруг которого свободно могут объединиться в единодушном почитании его все мировые существа; соборное единение становится невозможным. Но этого мало, становится невозможным и соборное творчество. В самом деле, если Бога, как первичной всеобъемлющей абсолютной ценности нет, то внутри мира нет абсолютных ценностей; абсолютная красота, совершенное нравственное добро, совершенная полнота жизни возможны в мире лишь, как аналоги Божественных совершенств, творимые свободно и с о б о р н о множеством лиц, которые сотворены Единым Богом, наделившим их такими свойствами и способностями, что они могут изначала или после ряда испытаний прийти к единодушию в Боге, причем каждое из этих лиц само есть абсолютно ценный, неповторимый и незаменимый индивидуум. Каждая личность и каждый творимый ею поступок в таком мире без Бога, были бы только о т н о с и т е л ь н ы м добром, т. е. добром для данного лица и з л о м для других лиц или, в лучшем случае, добром для большей или меньшей группы существ (например, для семьи, сословия, нации), но злом для остальных лиц. В таком мире красота была бы относительна: для меня — красота, а для соседа безобразие. Даже нравственное добро было бы до самой глубины своей относительно: у разных сословий, у различных народов, в различные эпохи — различное считалось бы добродетелью без всякой возможности свести все эти различия к высшему единству. Не удивительно поэтому, что Димитрий Карамазов в тюрьме был встревожен беседами с Ракитиным, отрицавшим Бога, и говорил Алеше:

«Меня Бог мучит. Одно только это и мучит. А что, как Его нет? Что, если прав Ракитин, что это идея искусственная в человечестве? Тогда, если Его нет, то человек шеф земли, мироздания. Великолепно! Только как он будет добродетелен без Бога-то? Я все про это. Ибо кого же он будет тогда любить, человек-то? Кому благодарен-то будет, кому гимн-то воспоет? У меня одна добродетель, а у китайца другая — вещь,

значит, относительная. Или нет? Или не относительная?» (XI, 4).

Если нет абсолютных ценностей в мире, то и личность человеческая не есть абсолютная ценность: данное индивидуальное лицо для одних есть нечто положительное ценное, добро, а с точки зрения других — зло. Последовательный вывод отсюда есть формула: «Все позволено». Прийти к этому выводу тем легче, что отрицание бытия Бога, обыкновенно, сочетается с отрицанием индивидуального личного бессмертия. В самом деле, придя к мысли, что личность есть нечто преходящее, вспыхивающее на время и потом на веки погасающее, необходимо признать, что личность не имеет абсолютной ценности. Миусов, излагая взгляды Ивана Карамазова, приписывает ему утверждение, что для лица «не верующего ни в Бога, ни в бессмертие свое ничего уже не будет безнравственного, все будет позволено, даже антропофагия» (II, 6).

«Все, дескать, позволено говорили-с, а теперь вот как испугались!» — язвил Смердяков Ивана во время третьего свидания, незадолго до того, как повесился (XI, 8).

Достоевскому приходила иногда в голову мысль, что если бы человечество окончательно утратило веру в Бога и бессмертие, то, может быть, тогда все силы людей направились бы на любовь друг к другу и к природе.

«Подросток» разсказывает, что Версилов однажды развивал перед ним эту мысль:

«Осиротевшие люди тотчас же стали бы прижиматься друг к другу теснее и любовнее; они схватились бы за руки, понимая, что теперь лишь они одни составляют все друг для друга. Исчезла бы великая идея бессмертия, и приходилось бы заменить ее; и весь великий избыток прежней любви к Тому, Который и был бессмертие, обратился бы у всех на природу, на мир, на людей, на всякую былинку. Они возлюбили бы землю и жизнь неудержимо и в той мере, в какой постепенно сознавали бы свою преходимость и конечность, и уже осо-

бенною, уже не прежнею любовью. Они стали бы замечать и открыли бы в природе такие явления и тайны, каких и не предполагали прежде, ибо смотрели бы на природу новыми глазами, взглядом любовника на возлюбленную. Они просыпались бы и спешили бы целовать друг друга, торопясь любить, сознавая, что дни коротки, что это — все, что у них остается. Они работали бы друг на друга, и каждый отдавал бы всем все свое и тем одним был бы счастлив. Каждый ребенок знал бы и чувствовал, что всякий на земле — ему как отец и мать. «Пусть — завтра последний день мой, думал бы каждый, смотря на заходящее солнце; но все равно, я умру, но останутся все они, а после них дети их» — и эта мысль, что они останутся, все так же любя и трепеща друг за друга, заменила бы мысль о загробной встрече. О, они торопились бы любить, чтобы затушить великую грусть в своих сердцах. Они были бы горды и смелы за себя, но сделались бы робкими друг за друга; каждый трепетал бы за жизнь и за счастие каждого. Они стали бы нежны друг к другу и не стыдились бы того, как теперь, и ласкали бы друг друга, как дети. Встречаясь, смотрели бы друг на друга глубоким и осмысленным взглядом, и во взглядах их была бы любовь и грусть...» (III,7,3).

Обсуждая эту мысль, нужно различать две возможности. Во-первых, допустим, что Бога и бессмертия действительно нет и, следовательно, человек есть лишь относительная ценность; знание об этих истинах, знание о своей малоценности естественно ослабляло бы в человеке любовь к другим людям и уважение к самому себе. В этих условиях можно ожидать от человека того поведения, которое изображено в «Пире во время чумы». Только у некоторых, у немногих людей, одаренных творческою фантазиею и способных представить себе идеал абсолютного совершенства, могла бы явиться «великая грусть» и проникнутая жалостью любовь ко всем существам. Но это была бы только любовь отчаяния, та любовь-жалость, которую проповедует буддизм. Наиболее высокая любовь, поддерживаемая христианским миропониманием, любовь,

побуждающая содействовать расцвету личной жизни в направлении к абсолютному совершенству, была бы невозможна в этом мире, потому что эта цель была бы неосуществима.

Второе возможное толкование мечты Версилова такое. Бог и бессмертие существуют, но люди утратили веру в эти две великие основы абсолютного добра. Повидимому, именно такое положение имел в виду Версилов, потому что заканчивает он эту беседу с сыном словами: «Замечательно, что я всегда кончал картинку мою видением, как у Гейне, «Христа на Балтийском море». Я не мог обойтись без Него. Не мог не вообразить Его, наконец, посреди осиротевших людей. Он приходил к ним, простирал к ним руки и говорил: «Как могли вы забыть Его?» И тут как бы пелена упадала со всех глаз и раздавался бы великий восторженный гимн нового и последнего воскресения»...

В наше время в культурных странах большинство людей утратило веру в бессмертие и в Бога, по крайней мере в Бога, как абсолютно совершенное существо, всемогущее, всеблагое и всеведущее. Мы знаем, что отсюда не получилось возрастание любви, о которой мечтал Версилов. Вследствие органической связи всего мира, действительность Бога и бессмертия, а также возможность абсолютного совершенства сохраняются в подсознании у всех людей и потому безотчетно влияют на поведение их. Отсюда у лучших людей возникает драма сознательного отрицания возможности совершенства и тем не менее бессознательного стремления к нему. У других, менее чутких, сохраняется стремление служить добру, но на место всестороннего совершенства они ставят абсолютированные ими относительные ценности, например, государство, расу, нацию, социализм, и, став слепыми к другим ценностям, считают допустимыми все средства в борьбе за свой идеал. Наконец, третьи, наиболее эгоистичные, начинают бессовестно эксплоатировать всех и все для своей выгоды и своего удовольствия.

Достоевский в своей художественной и публици-

стической деятельности изобразил все три вида следствий утраты веры в Бога и бессмертие. Первый вид получил наиболее глубокое выражение во внутренней драме жизни Ивана Карамазова; второй вид изображен в общественной драме фанатически разрушительной деятельности революционеров — «Бесов»; третий вид дан в образе Федора Павловича Карамазова и Смердякова. Подробно все они будут рассмотрены в связи с проблемою зла, тем более, что в каждом из этих видов есть много разновидностей.

Бытие Бога и бессмертие души прочно стоит в центре миропонимания Достоевского. Он не сомневается в истинности веры в них и твердо знает всепроникающее значение их: если Бога нет, то нет и абсолютного добра, нет абсолютного смысла жизни, нет совершенной добродетели. Каждая ступень в этом ряду отрицательных или соответствующих им утвердительных выводов связана с остальными ступенями рядом промежуточных звеньев, которые могут быть установлены только в глубоко разработанном философском мировоззрении. У громадного большинства христиан такого систематически выработанного мировоззрения нет, но, обыкновенно, они непосредственно усматривают, инстинктивно чуют, что правда на стороне тех, кто утверждает связь между первым и последним положением: если Бога и бессмертия нет, то нет и добродетели. Апостол Павел говорит: «По рассуждению человеческому, когда я боролся со зверями в Ефесе, какая мне польза, если мертвые не воскресают? Станем есть и пить, ибо за̀втра умрем!» (I. Кор., 15,32). Эти слова нельзя истолковать, как выражение грубого эвдемонизма: если нет бессмертия, то нет и потусторонней награды, и потому не стоит быть добродетельным. Кто знает жизнь Апостола Павла и содержание его посланий, тот понимает, что он имел ввиду такое же положение, как и Достоевский: если нет личного индивидуального бессмертия, то нет в мире подлинного добра и нравственное поведение, которое было бы абсолютною ценностью, неосуществимо. Но философии, в которой были бы установлены все про-

межуточные звенья между исходным предположением и конечным выводом, у Апостола Павла не было. И у Достоевского не было обстоятельно формулированной системы учений о мире. Мало того, задача выработать христианскую философию, хотя и есть много великих опытов ее, начиная с Отцов Церкви и кончая нашим временем, остается до сих пор нерешенною, да и никогда не будет доведена до конца в условиях земной жизни человека.

Сам Достоевский говорил о себе: «Шваховат я в философии (но не в любви к ней; в любви к ней я силен)».[1]) Религиозный опыт давал ему непосредственную абсолютную уверенность в том, что Бог есть и бессмертие существует. Но у него возникали сомнения в том, как согласить с бытием Бога глубины мирового зла; также и некоторые другие проблемы христианского миропонимания вызывали в нем сомнение, как это было указано в главе «Религиозная жизнь Достоевского». Но благодаря силе своего ума и глубине религиозного опыта, Достоевский понимал, что решать недоумение сплеча, просто путем отрицания Бога есть нелепость: нельзя отвергать очевидную истину из-за того, что не умеешь найти связь ее с другими истинами и фактами. Поэтому в письме к сестре своей Вере, по поводу кончины ее мужа, он называет атеизм «глупым» и говорит, что «будущая жизнь есть необходимость, а не одно утешение» (№ 295, 1.II.1868). Устами князя Мышкина он высказывает замечательное критическое соображение по поводу доводов в пользу атеизма. Князь Мышкин рассказывает Рогожину, как он в вагоне познакомился с ученым С. и беседовал с ним об атеизме:

«В Бога он не верует. Одно только меня поразило: что он вовсе как будто не про то говорил, во все время, и потому именно поразило, что и прежде, сколько я ни встречался с неверующими и сколько ни читал таких книг, все мне казалось, что и говорят они, и в книгах пишут совсем будто не про то, хотя с виду и

---

[1]) Письмо к Н. Страхову, № 349, 28.V.1870.

кажется, что про то. Я это ему тогда же и высказал, но, должно быть, не ясно, или не умел выразить, потому что он ничего не понял...» («Идиот», II, 4).

И действительно, доводы атеистов против бытия Бога всегда логически несовершенны: они «не про то говорят», потому что в лучших случаях указывают только на трудные проблемы, связанные с мыслью о Боге и Его отношении к миру, а воображают, будто доказали, что Бога нет. Ту же мысль только иными словами высказывает Макар Иванович в «Подростке»:

«Безбожника-то я совсем не стречал ни разу, а стречал заместо его суетливого — вот как лучше объявить его надо. Всякие это люди; не сообразишь какие люди; и большие и малые, и глупые и ученые, и даже из самого простого звания бывают, и все суета. Ибо читают и толкуют весь свой век, насытившись сладости книжной, а сами все в недоумении пребывают и ничего разрешить не могут. Иной весь раскидался, самого себя перестал замечать. Иной паче камене ожесточен, а в сердце его бродят мечты; а другой бесчувствен и легкомыслен и лишь бы ему насмешку свою отсмеять. Иной из книг выбрал одни лишь цветочки, да и то по своему мнению; сам же суетлив и в нем предрешения нет. Вот что скажу опять: скуки много. Иной все науки прошел — и все тоска. И мыслю так, что чем больше ума прибывает, тем больше и скуки. Да и то взять: учат с тех пор, как мир стоит, а чему же они научили доброму, чтобы мир был самое прекрасное и веселое и всякой радости преисполненное жилище? И еще скажу: благообразия не имеют, даже не хотят сего; все погибли, и только каждый хвалит свою погибель, а обратиться к единой Истине не помыслит; а жить без Бога — одна лишь мука. И выходит, что чем освещаемся, то самое и проклинаем, а и сами того не ведаем. Да и что толку: невозможно и быть человеку, чтобы не преклониться; не снесет себя такой человек, да и никакой человек. И Бога отвергнет, так идолу поклонится — деревянному, али златому, аль мысленному. Идолопоклонники это всё, а не безбожники, вот как объявить их следует. — Ну, а и безбожнику как

не быть? Есть такие, что и впрямь безбожники, только те много пострашней этих будут, потому что с именем Божиим на устах приходят. Слышал неоднократно, но не стречал я их вовсе. Есть, друг, такие, и так думаю, что и должны быть они» (III, 11,3).

"Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te, Domine". («Беспокойно сердце наше, пока не успокоится в Тебе, Господи»), — говорит св. Августин. Поэтому атеизм нередко есть искание правды и добра, попавшее на ложную дорогу и вследствие того наполняющее душу тоскою и неуверенностью в себе; отсюда у людей страстных и настойчивых является фанатический воинствующий атеизм! Кн. Мышкин говорит о русских людях: «наши не просто становятся атеистами, а непременно у в е р у ю т в атеизм, как бы в новую веру, никак и не замечая, что уверовали в нуль. Такова наша жажда!» «Коль атеистом станет, то непременно начнет требовать искоренения веры в Бога насилием, т. е. стало быть и мечом» (IV, 7). Епископ Тихон утверждает, что «полный атеизм почтеннее светского равнодушия» («Исповедь Ставрогина»); «равнодушие только совсем не верует. Атеизм самый полный ближе всех, может быть, к вере стоит» («Записные тетради» Достоевского, 1935, стр. 229).

Своеобразные особенности атеизма и атеистов объясняются следующим образом. Бог дан человеку в религиозном опыте, как нечто непосредственно созерцаемое. Но вследствие несоизмеримости Бога с миром, когда человек пытается перейти от сознания о Боге и чувств благоговения, восхищения, священного трепета к з н а н и ю об этом предмете, к выражению Его в понятиях, он схватывает только некоторые стороны Его и во множестве случаев роковым образом заблуждается, внося в понятие о Нем признаки, лишь отдаленно напоминающие Его по аналогии и развивая весьма неточные учения о Нем, так что последовательные выводы из них привели бы к крайним искажениям религиозного чувства и религиозного миропонимания. К счастью, однако, большинство людей не делает системы выводов из своих ложных понятий о Боге и

удовлетворяется просто сознанием того, что есть Высшее абсолютно ценное существо.[1])

Попытки утонченно философских учений о Боге, обыкновенно, содержат в себе, как и самые примитивные представления о Нем, множество неясностей и неточностей, из которых могут получиться выводы, далеко отклоняющиеся от истины. В тетрадях Достоевского имеется следующая заметка о Боге, записанная в день смерти его первой жены 16 апреля 1864: человек «идет от многоразличия к синтезу, от фактов к обобщению их и познанию. Натура Бога другая. Это полный синтез всего бытия, саморассматривающий себя в многоразличии, в анализе»[2]). Возможно, что это понимание Бога так или иначе навеяно общением с гегельянцами. Достоевский, вероятно, и не подозревал, что оно ведет к пантеизму и даже к учению о зависимости Божественного самосознания от мировой множественности. Три года спустя он писал роман «Идиот» и, без сомнения, вместе с князем Мышкиным восхищался мыслью о Боге, услышанною на улице от простой бабы, у которой на руках был грудной ребенок: ребенок ей улыбнулся в первый раз от своего рождения.

«Смотрю, она так набожно, набожно вдруг перекрестилась. «Что ты, говорю, молодка?» «А вот, говорит, точно так, как бывает материна радость, когда она первую от своего младенца улыбку заприметит, такая же точно бывает и у Бога радость, всякий раз, когда Он с неба завидит, что грешник перед Ним от всего своего сердца на молитву становится». Это мне баба сказала, почти этими же словами, и такую глубокую, такую тонкую и истинно религиозную мысль, такую мысль, в которой вся сущность христианства

---

[1]) О том, как трудно перейти от непосредственной данности Бога в опыте к правильному понятию о Нем, ценные соображения высказаны в статье Вл. Соловьева «Понятие о Боге» и в статье А. А. Козлова «Сознание Бога и знание о Боге» («Вопросы философии», 1895, кн. 29, 30).

[2]) См. Б. Вышеславцев. «Достоевский о любви и бессмертии». «Совр. Зап.», № 50 стр. 295.

разом выразилась, т. е. все понятие о Боге, как о нашем родном отце и о радости Бога на человека, как отца на свое родное дитя — главнейшая мысль Христова» (II, 4).

Это конкретно-художественное восприятие Бога стоит ближе к истине, чем вышеприведенная философская формула; оно и руководило Достоевским в его мироощущении, противоположном «бунту» Ивана Карамазова, но в точных понятиях он его не выразил.

2. Иисус Христос

Стремясь к Богу, как абсолютному добру, и желая осуществить в своей жизни совершенную праведность, человек с тревогою задумывается над вопросом, осуществим ли идеал добра на земле. Величие и своеобразие христианства заключается в том, что оно дает положительный ответ на этот вопрос в самой убедительной форме: в самом деле, Церковь не только выработала отвлеченный догмат о Богочеловечестве Иисуса Христа, но еще и позаботилась о том, чтобы конкретное содержание жизни Иисуса Христа, как совершенного добра, осуществленного в человеческой природе, стало близким каждому верующему; весь культ она пронизала образом Христа, который есть для нас «путь и истина и жизнь» (Ио. 14,6).

«Христос и приходил за тем, — пишет Достоевский в заметках к «Бесам», — чтобы человечество узнало, что природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не то что в одной только мечте и в идеале. Последователи Христа, обоготворившие эту просиявшую плоть, засвидетельствовали в жесточайших муках, какое счастье носить в себе эту плоть, подражать совершенству этого образа и веровать в него во плоти».[1])

Набрасывая, вероятно, ответ на открытое пись-

---

[1]) «Записные тетради» Достоевского, 1935, стр. 155.

мо Кавелина о Пушкинской речи, напечатанное в «Вестнике Европы» (1880, ноябрь), Достоевский записал в своих тетрадях следующие мысли о прочном основании нравственности, защищенном от всяких искажений:

«Если мы не имеем авторитета в вере и во Христе, то во всем заблудимся. Нравственные идеи есть. Они выростают из религиозного чувства, но одной логикой оправдаться никогда не могут. На той почве, на которой вы стоите, вы всегда будете разбиты. Вы тогда не будете разбиты, когда примете, что нравственные идеи е с т ь (от чувства, от Христа), доказать же, что они нравственны, нельзя (соприкасание мирам иным). Убеждение же человечества в соприкасании мирам иным, упорное и постоянное, тоже ведь весьма значительно».[1]) Эти же мысли выражены и старцем Зосимою:

«На земле же воистину мы как бы блуждаем, и не было бы драгоценного Христова образа перед нами, то погибли бы мы и заблудились совсем, как род человеческий перед потопом. Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных. Вот почему и говорят философы, что сущности вещей нельзя постичь на земле. Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад Свой, и взошло все, что могло взойти, но взращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным мирам иным; если ослабевает или уничтожается в тебе сие чувство, то умирает и взращенное в тебе. Тогда станешь к жизни равнодушен и даже возненавидишь ее» (VI, 3).

Необходимую связь совершенной нравственности с верою во Христа понимают лишь те люди, которые до конца осознали абсолютный идеал личности, имен-

---

[1]) Биография, письма и заметки из Записной книжки Достоевского, 1883, стр. 374 с.

но обожение лиц, достойных стать членами Царства Божия. Предчувствие этого Царства есть «касание мирам иным». Все великие Отцы Церкви, особенно Восточной, согласно считают обожение конечною целью жизни. Но и дохристианская греческая мысль уже выработала эту идею. Согласно Платону, цель жизни есть «уподобление Богу по возможности» (Теэтет). Точно так же, согласно Аристотелю, Бог есть высшая цель, к которой стремится весь мир, как к предмету своей любви. Особенно широко распространилось учение Платона об уподоблении Богу, как цели жизни: стоит только вспомнить позднейших сторонников платонизма I и II вв. по Р. Хр. и в особенности основателя неоплатонизма Плотина с его многочисленными последователями.

Для осуществимости идеала обожения человека нужны многие условия — своеобразное строение мира и тесная связь Бога с миром. Важнейшее из этих условий есть боговоплощение, т. е. вступление в мировой процесс Самого Сына Божия, сотворившего идею абсолютно совершенной человечности и осуществляющего ее в своей жизни. Сын Божий, как от века существующий Небесный человек, снисшедший на землю в образе земного человека Иисуса Христа, служит миру примером осуществленного добра, более того, руководителем к добру и, еще важнее, благодатным содеятелем преображения природы падшего человека, свободно полюбившего Его и жаждущего возрождения.

Мысль об этом значении Христа особенно ярко обрисовалась в уме Достоевского в день смерти его первой жены 16 апреля 1864 г.

«Маша лежит на столе, — пишет Достоевский. — Увижусь ли с Машей? Возлюбить человека, *как самого себя*, по заповеди Христовой — невозможно. Закон личности на земле связывает. Я препятствует. Один Христос мог, но Христос был вековечный, от века идеал, к которому стремится, и по закону природы должен стремиться человек. — Между тем, после появления Христа, как *идеала че-*

ловека во плоти, стало ясно, как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтобы человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может делать человек из своей личности, из полноты развития своего **я** — это как бы уничтожить это **я**, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастье. Таким образом, закон **я** сливается с законом гуманизма и в слитии оба, и **я** и все (повидимому две крайние противоположности), взаимно уничтожаясь друг для друга, в то же самое время достигают и высшей цели своего индивидуального развития каждый особо.

Это-то и есть рай Христов. Вся история как человечества, так отчасти и каждого отдельно, есть только развитие, борьба, стремление и достижение этой цели.

Но если эта цель окончательная человечества (достигнув которой ему не надо будет развиваться, т. е. достигать, бороться, прозревать при всех падениях своих идеал и вечно стремиться к нему, — стало быть не надо будет жить) — то следовательно человек есть на земле существо только развивающееся, следовательно, не оконченное, а переходное.

Но достигать такой великой цели, по моему рассуждению, совершенно бессмысленно, если при достижении цели все угасает и исчезает, т. е. если не будет жизни у человека и по достижении цели.

Следовательно, есть будущая, райская жизнь.

Какая она, где она, на какой планете, в каком центре, т. е. в лоне всеобщего синтеза, т. е. Бога? — мы не знаем. Мы знаем только одну черту будущей природы будущего существа, который вряд ли будет и называться человеком (следовательно, и понятия мы не имеем, какими будем мы существовать). Эта черта предсказана и предуказана Христом, — великим и конечным идеалом развития всего человече-

ства, представшим нам, по закону нашей истории во плоти; эта черта:

«Не женятся и (не) посягают, а
живут как ангелы Божии»

черта глубоко знаменательная.

1) Не женятся и не посягают, ибо не для чего; развиваться, достигать цели, посредством смены поколений уже не надо и

2) женитьба и посягновение на женщину есть как бы величайшее отталкивание от гуманизма, совершенное обособление пары от всех. (Мало остается для всех). Семейство, т. е. закон природы, но всё-таки ненормальное, эгоистическое в полном смысле состояние от человека. Семейство — это высочайшая святыня человека на земле, ибо посредством этого закона природы человек достигает развитием (т. е. сменой поколений), цели. Но в то же время человек по закону же природы, во имя окончательного идеала своей цели, должен беспрерывно отрицать его (Двойственность).

Антихристы ошибаются, опровергая христианство, следующим основным пунктом опровержения: «Отчего же христианство не царит на земле, если оно истинно; отчего же человек до сих пор страдает, а не делается братом друг другу?»

Да очень понятно, почему: потому что это идеал будущей окончательной жизни человека, а на земле человек в состоянии переходном. Это будет, но будет после достижения цели, когда человек переродится по законам природы окончательно в другую натуру, которая не женится и не посягает.

и 3) Сам Христос проповедывал свое учение как идеал, сам предрек, что до конца мира будет борьба и развитие (учение), ибо это закон природы, потому что на земле жизнь развивается, а там — бытие полное синтетически, наслаждающееся и наполненное, для которого стало быть «времени не будет».

Это слитие полного **я**, т. е. знания и синтеза, со всем. «Возлюби все, как себя». Это на земле невоз-

можно, ибо противоречит закону развития личности и достижения окончательной цели, которым связан человек. Следовательно, это закон не идеальный, как говорят антихристы, а нашего идеала.

Итак, все зависит от того: принимается ли Христос за окончательный идеал на земле, т. е. от веры христианской. Коли веришь во Христа, то веришь, что и жить будешь во век.

Есть ли в таком случае будущая жизнь для всякого я? Говорят, человек разрушается и умирает весь. Мы уже потому знаем, что не весь, что как физически рождающий сына передает ему часть своей личности, так и нравственно оставляет память свою людям (Поминание вечной памяти на панихидах знаменательно), т. е. входит частию своей прежней, жившей на земле личности, в будущее развитие человечества. Мы наглядно видим, что память великих развивателей человека, живет между людьми (равно как и злодеев развития) и даже для человека величайшее счастие походить на них. Значит, часть этих натур входит и плотью и одушевленно в других людей. Христос весь вошел в человечество и человек стремится преобразиться в **Я** Христа, как в свой идеал.

Достигнув этого, он ясно увидит, что и все, достигавшие на земле этой цели, вошли в состав его окончательной натуры, т. е. Христа. (Синтетическая натура Христа изумительна. Ведь это натура Бога, значит Христос есть отражение Бога на земле). Как воскресает тогда каждое **я** — в общем синтезе — трудно представить.

Но живое, не умершее даже до самого достижения и отразившееся в окончательном идеале — должно ожить в жизнь окончательную, синтетическую, бесконечную. Мы будем лица, не переставая сливаться со всем, не посягая и не женясь, и в различных разрядах (в дому Отца моего обители мнози суть).

Всё себя тогда почувствует и познает. На вечно. Но как это будет, в какой форме, в какой природе — человеку трудно и представить себе окончательно.

И так человек стремится на земле к идеалу, — противоположному его натуре. Когда человек не исполнил закона стремления к идеалу, т. е. не приносил любовью в жертву своего я людям или другому существу (я и Маша), он чувствует страдание и назвал это состояние грехом. И так человек беспрерывно должен чувствовать страдание, которое уравновешивается райским наслаждением исполнения закона, т. е. жертвой. Тут-то и равновесие земное. Иначе земля была бы бессмысленна (а?).

Учение материалистов, — всеобщая косность и механизм вещества, значит смерть.

Учение истинной философии — уничтожение косности, т. е. центр и синтез вселенной и наружной формы ее — вещества, т. е. Бог, т. е. жизнь бесконечная».[1])

Эти мысли Достоевский записал в то время, когда закончил первую часть «Записок из подполья» и готовился писать вторую часть их. Именно в эту пору Достоевскому открылась, как показано в главе о его религиозной жизни, такая всепроникающая бездна зла в человеке, что он понял необходимость полного и чудесного преображения души и тела для преодоления зла и для осуществления совершенного добра. Изменение должно быть столь глубоким, что лицо, достигшее райского совершенства, «вряд ли будет и называться человеком»[2]), но каждое из них при этом не утратит своеобразия, а, наоборот, разовьет свою индивидуальность вполне, как нечто ценное для всех.

Перерождение человека для преодоления зла в себе требует интимной онтологической (бытийственной) связи человечества с Иисусом Христом, как воплощенным Логосом. В самом деле, зло эгоистического себялюбия так проникает всю природу падшего человека, что для избавления от него недостаточ-

---

[1]) Найдено Б. Вышеславцевым в записной книжке Достоевского, см. его статью «Достоевский о любви и бессмертии». «Соврем. Зап.», № 50, стр. 293-297.

[2]) См. об этом мою статью «Воскресение во плоти», «Путь», 1931.

но иметь перед собою пример жизни Иисуса Христа; нужна еще такая тесная связь природы Христа и мира, чтобы благодатная сила Христа сочеталась с силою человека, свободно и любовно стремящегося к добру, и совместно с ним осуществляла преображение человека. Такая тесная связь двух существ есть частичное единосущие их. Но единосущие человека и Бога невозможно[1]); поэтому Второе Лицо св. Троицы, Логос, для благодатного сотрудничества с миром воплотился, усвоив Себе человеческую природу: как Богочеловек, Он своею божественною природою единосущен Богу-Отцу и Духу Святому, а своею человеческою природою единосущен человечеству; Он служит посредником между Богом и миром.

Единосущие каждого человека с Богочеловеком есть вместе с тем и единосущие всех людей друг с другом. Человечество есть единый организм, во главе которого стоит Богочеловек Иисус Христос. Церковь, к которой видимо или невидимо принадлежат все существа, свободно и искренно стремящиеся к добру, есть Тело Христово, согласно христианскому учению, особенно подчеркнутому в русской литературе Хомяковым.

Достоевский хорошо понимал истину учения об онтологическом единстве всего человечества.

«Вся ошибка «женского вопроса», — пишет Достоевский в 1880 г., — в том, что делят неделимое, берут мужчину и женщину раздельно, тогда как это единый целокупный организм. «Мужа и жену создал их». Да и с детьми, и с потомками, и с предками, и со всем человечеством человек единый целокупный организм. А законы пишут всё разделяя и деля на составные элементы. Церковь не делит».[2])

Христианские учения о Боге, о личном индивидуальном бессмертии, о Царстве Божием и органиче-

---

[1]) Об онтологической пропасти, отделяющей природу тварного мира от Творца, см. мою статью «О творении мира Богом», Путь, № 54, 1937.

[2]) Биография, письма..., стр. 355.

ском единстве человечества содержат в себе необходимые условия для признания абсолютной ценности каждой личности и обязательности движения в направлении к абсолютному добру, осуществимому лишь на основе любви ко всем существам. Утрата христианского миропонимания с неумолимою логическою последовательностью приводит рано или поздно к отрицанию возможности абсолютного совершенства, к принижению идеала, к все более унизительным учениям о личности и к отрицанию абсолютных прав ее. Позитивизм, «научная философия», материализм, отрицая идею трансцендентного Царства Божия, неизбежно ведут по пути все возрастающего снижения идеала. Некоторые зачинатели этого движения были людьми высоко благородными; отбросив христианскую метафизику, они непоследовательно сохраняли в своем уме и совести нравственные выводы из нее и руководились ими в жизни; они не предвидели того, что преемники их вместе с основами христианства откинут также следствия их и придут к убеждению, что «все позволено» для достижения излюбленных ими целей. Удивительно, как ясно предвидел этот процесс Достоевский. Он говорит, что русские юноши сделали крайние выводы из учений «всех этих Миллей, Дарвинов и Штраусов».

«Мне скажут, пожалуй, — продолжает Достоевский, — что эти господа вовсе не учат злодейству; что если, например, хоть бы Штраус и ненавидит Христа, и поставил осмеяние и оплевание Христианства целью всей своей жизни, то все-таки он обожает человечество в его целом, и учение его возвышенно и благородно, как нельзя более. Очень может быть, что это все так и есть, и что цели всех современных предводителей европейской прогрессивной мысли — человеколюбивы и величественны. Но зато мне вот что кажется несомненным: дай всем этим современным высшим учителям полную возможность разрушить старое общество и построить заново, — то выйдет такой мрак, такой хаос, нечто до того грубое, слепое и бесчеловечное, что все здание рухнет под про-

клятиями человечества, прежде чем будет завершено. Раз отвергнув Христа, ум человеческий может дойти до удивительных результатов. Это аксиома».[1])

Отрицатели трансцендентного Царства Божия ненавидят религию, как «опиум для народа», опаивающий ум пустыми мечтами и отвлекающий от реального дела устроения земного благополучия. Старец Зосима отвечает им:

«Если у нас мечта, то когда же вы-то воздвигнете здание свое и устроитесь справедливо лишь умом своим, без Христа? Если же и утверждают сами, что они-то, напротив, и идут к единению, то воистину веруют в сие лишь самые из них простодушные, так что удивиться даже можно сему простодушию. Воистину у них мечтательной фантазии более, чем у нас. Мыслят устроиться справедливо, но, отвергнув Христа, кончат тем, что зальют мир кровью, ибо кровь зовет кровь, а извлекший меч погибнет мечом. И если бы не обетование Христово, то так и истребили бы друг друга даже до последних двух человек на земле. Да и сии два последние не сумели бы в гордости своей удержать друг друга, так что последний истребил бы предпоследнего, а потом и себя самого».

Наше время есть начало исполнения этого пророчества. Люди, обоготворившие государство, нацию, расу, коммунистический коллектив, захватывают власть и считают, что им «все позволено» для достижения их целей. Спасение от окончательной катастрофы может быть найдено только в возврате к христианскому идеалу абсолютного добра в Царстве Божием: только на его основе человек неуклонно воспитывается в уважении и любви ко всякой личности, освобождается от фанатической одержимости односторонними учениями и от торопливых попыток облагодетельствовать народы против их воли путем деспотических революционных насилий. Поняв эту истину, Достоевский начал в своих романах обличать насильников и стал задаваться целью изобразить «положи-

---

[1]) «Дневник Писателя», 1873.

тельно-прекрасного человека», руководящегося в своей деятельности образом Христа.

3. Царство Божие. Бессмертие.

Учение Христа есть «благая весть» (Евангелие) о Царстве Божием, т. е. о царстве тварных существ, абсолютно совершенных, удостоенных обожения. Глава этого царства — Иисус Христос, Логос, Второе Лицо св. Троицы; члены его — Богоматерь, ангелы, святые и все те совершившие грехопадение существа, которые после более или менее длительного процесса развития, преодолев свое исключительное себялюбие, полюбили Бога больше себя и ближнего своего, как себя самого.

Строение этого царства, духовные свойства и тела лиц, находящихся в нем, глубоко отличны от свойств нашего царства бытия, которое я буду называть психо-материальным. Все деятельности членов Царства Божия имеют целью усвоение и осуществление только абсолютных ценностей — созерцание славы Божией, творение красоты, нравственного добра, познание целостной истины, созидание полноты жизни. Бытие, воплощающее в себе чистые абсолютные ценности, состоит из таких благ, например, красоты, истины, которыми могут наслаждаться и пользоваться вместе все доразвившиеся до них существа и, чем большее количество лиц пользуется ими, тем более возрастет ценность этого пользования. В самом деле, эти блага неделимы и неистребимы при пользовании ими; в этом глубокое отличие их от относительных ценностей и благ, например, пищи, которую приходится делить между различными лицами, при чем каждое истребляет свою долю, съедая ее, и если запас пищи ограничен, может возникнуть борьба за обладание ею, борьба за существование.

Члены Царства Божия не имеют никаких потребностей, удовлетворяемых делимыми и истребимыми,

относительными благами: они не нуждаются в пище, питье, половой жизни и т. п. Это не значит, что они — бесплотные духи. Они обладают телами, но телесность их — преображенная, состоящая из света, звуков, тепла и других взаимопроницаемых чувственных качеств. Непроницаемых материальных тел у них не может быть. В самом деле, непроницаемая материя есть не что иное, как совокупность действий взаимного отталкивания двух или более существ. Такие взаимные отталкивания возможны лишь между существами, у которых есть эгоистические взаимно исключающие стремления, требующие овладения некоторым объемом пространства в свое до некоторой степени исключительное пользование. Члены Царства Божия совершенно свободны от эгоизма, они не стремятся ни к каким относительным ценностям, проникнуты любовью ко всем существам и потому не производят никаких актов отталкивания. Тела их взаимопроницаемы, не материальны и, следовательно, не подчинены законам материальной природы. Преображенные тела духоносны: они суть совершенное воплощение и выражение во вне духовной жизни и абсолютных ценностей. Никакими механическими силами они не разрушимы. Поэтому телесная смерть членов Царства Божия невозможна. Проникнутые друг к другу и к Богу совершенною любовью и все вместе живя соборным творчеством, осуществляющим лишь абсолютные ценности, они никогда не покидают друг друга, не обособляются друг от друга; в этом Царстве нет никаких явлений распада, которые и составляют сущность смерти. И вследствие любви членов Царства Божия ко всем существам и, вследствие возникающего отсюда строения этого Царства, никакой борьбы за существование в нем нет, да она и не имела бы смысла.

Согласно всему сказанному, Царство Божие есть «мир иной», глубоко отличный от нашего царства вражды, царства психо-материального бытия. Так как основа этого Царства есть любовь к Богу и ко всем тварям, то Иисус Христос сказал: «Царство Божие

внутри вас есть». Эти слова однако не следует понимать так, как будто Царство Божие существует только внутри души совершенного существа: всё внутреннее всегда воплощено, т. е. выражено и во вне. Следовательно, Царство Божие существует и внутри духовной жизни членов его и вне ее: оно есть своеобразная область бытия, имеющая свое особое строение. Не следует однако воображать будто этот «мир иной» занимает особое место в пространстве, где-то далеко от нас, в расстоянии каких-нибудь миллиардов километров. Нет, оно находится тут, возле нас; телесные проявления членов его взаимопроницаемы и проницаемы в отношении к нашей материальной природе; они окружают нас со всех сторон, но мы осознаем их только в исключительных случаях и крайне несовершенно.[1])

Кто отрицает существование Царства Божия, как своеобразной сферы бытия со сверхбиологическою жизнью, кто думает, что всякая духовная и душевная жизнь зависит от удовлетворения биологических потребностей так, как мы наблюдаем это в нашем психо-материальном царстве, тот логически последовательно должен прийти к мысли, что идеал, заповеданный нам Иисусом Христом, не осуществим. Если под «ближним», которого нужно любить, как себя, следует разуметь каждого человека, то ограниченность наших сил, скованных потребностями материального тела, ставит осуществлению этого идеала на каждом шагу препятствия, и потому переводить его из области мечты в состав действительности приходится лишь в очень скромных размерах. Кто не верит в возможность преображения тела, тот должен, подобно детям пастора Санга в драме «Свыше нашей силы» Бьернстерна-Бьернсона, прийти к убеждению, что христианский идеал не осуществим. Еще более трудным представляется положение с точки зрения сторонников персоналистической метафизики, т. е. учения о том, что все существа, из которых состоит мир суть действитель-

---

[1]) См. напр., отдел «Мистическая интуиция» в моей книге «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция».

ные или потенциальные личности (примером может служить монадология Лейбница, а в русской философии — метафизика Козлова, Лопатина, С. Алексеева (Аскольдова), моя философская система). Согласно такому учению, даже электрон, протон и т.п. есть существо, развивающееся, способное подниматься на более высокие ступени бытия и, наконец, стать личностью. Сторонник персонализма должен понимать христианство, как учение о любви ко всем тварям без исключения, и содействовать одуховлению всей природы. С точки зрения этого учения не только притеснение человека человеком, но и хищническая эксплоатация природы есть грех; абсолютный идеал совершенства требует такого типа жизни, который может быть осуществлен без всякой борьбы за существование, т. е. даже и без насилия над природою. Явным образом он может быть осуществлен лишь в том случае, если от земной человеческой жизни, связанной с биологическими потребностями, можно подняться к жизни, более возвышенной, сверхбиологической, осуществимой в «мире ином», в Царстве Божием.

Достоевский вполне понимал, что христианское мировоззрение требует учения о Царстве Божием, как особом типе абсолютно совершенного бытия. В главе о «Религиозной жизни Достоевского» мною приведен рассказ Тимофеевой-Починковской, с каким глубоким волнением думал Достоевский о «мирах иных». Выше были приведены также слова старца Зосимы о «мирах иных». Но особенно следует остановиться здесь на мыслях Достоевского, записанных им в день смерти жены. Всю историю человечества и жизнь каждой отдельной личности он рассматривает, как развитие, цель которого есть совершенное преодоление эгоистической исключительности и достижение «рая Христова». Земной человек, эгоист, есть существо, «не оконченное», «переходное». Из человека разовьется существо, свободное от эгоизма, осуществляющее заповедь «возлюби все, как себя»; человек, достигнувший такого совершенства, настолько изменит свою природу, что «вряд ли будет и называться человеком

(следовательно, и понятия мы не имеем, какими будем мы существовать)». Достижение этой цели есть не прекращение жизни и не пассивное созерцание славы Божией, а переход к высшей полноте личной жизни: «Мы будем лица, не переставая сливаться со всем, не посягая и не женясь, и в различных разрядах» (в дому Отца Моего обители мнози суть)».

Совершенство личности в Царстве Божием включает в себя и достижение ею высшей и крайней возможной ступени свободы. В самом деле, в этом царстве человек, обладая преображенным телом, не зависит от материальной природы, не подчинен правилам физики, химии, физиологии; единодушное сочетание сил, сопутствуемое благодатным содействием Бога, дает членам этого Царства безграничную творческую мощь, т. е. положительную материальную свободу. Само собою разумеется, эта свобода не превращается в бессмыслицу, которой хотел бы анти-герой «Записок из подполья», говорящий, что «дважды два пять премилая иногда вещица».

Переход от земной жизни к Царству Божию есть воскресение. Познакомившись с учением Н. Ф. Федорова о том, что главная задача потомков содействовать воскрешению предков, Достоевский писал Н. Петерсону, сообщившему ему это учение: «Я и Соловьев верим в воскресение реальное, буквальное, личное и в то, что оно сбудется на земле» (24. 111. 78).

«Милая Соня, — писал он десятью годами раньше своей племяннице, — неужели Вы не верите в продолжение жизни и, главное, в прогрессивное и бесконечное, в сознание и в общее слияние всех. Но знайте что "le mieux n'est trouvé que par le meilleur". Это великая мысль! Удостоимся же лучших миров и воскресения, а не смерти в мирах низших» (№ 305).

Развитие, ведущее к Царству Божию и вечной совершенной жизни в нем, придает смысл всем страданиям и бедствиям, которые испытывает человек в земной жизни, пока не исполнил «стремления к идеалу». Без этой цели «земля была бы бессмысленна» (запись в день смерти жены). Отсюда понятно, что люди, не

верящие в бессмертие, опустошаются, наполняют жизнь мелкими целями или ожесточаются и нередко кончают самоубийством. Социальное бедствие самоубийства сильно привлекало к себе внимание Достоевского. В письмах, в «Дневнике Писателя» и в своих художественных произведениях он много внимания уделяет ему.

Самые страстные и сильные высказывания о необходимости бессмертия для осмысленности жизни Достоевский изложил в виде исповеди самоубийцы-материалиста и затем своих пояснений к ней.[1]) «Какое право имела эта природа производить меня на свет, вследствие каких-то там своих вечных законов? — рассуждает воображаемый Достоевским «самоубийца от скуки», материалист. — Какое право природа имела производить меня, без моей воли на то, сознающего? Сознающего, стало быть, страдающего, но я не хочу страдать — ибо для чего бы я согласился страдать? Природа, чрез сознание мое, возвещает мне о какой-то гармонии в целом. Человеческое сознание наделало из этого возвещения религий. Она говорит мне, что я, — хоть и знаю вполне, что в «гармонии целого» участвовать не могу и никогда не буду, да и не пойму ее вовсе, что̀ она такое значит, — но что я все-таки должен подчиниться этому возвещению, должен смириться, принять страдание ввиду гармонии в целом и согласиться жить. Посмотрите, кто счастлив на свете и какие люди соглашаются жить? Как раз те, которые похожи на животных и ближе подходят под их тип по малому развитию их сознания». «Жрать, да спать, да гадить, да сидеть на мягком — еще слишком долго будет привлекать человека к земле, но не в высших типах его», —поясняет от себя Достоевский. Я спрошу, говорит самоубийца, «для чего устраиваться и употреблять столько стараний устроиться в обществе людей правильно, разумно и нравственно-праведно. Все, что мне могли бы ответить, это: чтоб получить наслаждение. Да, если б я

[1]) «Дневник Писателя», 1876, октябрь I. Приговор; декабрь, III, Голословные утверждения.

был цветок или корова, я бы и получил наслаждение. Но, задавая, как теперь, себе беспрерывно вопросы, я не могу быть счастлив, даже и при самом высшем и непосредственном счастье любви к ближнему и любви ко мне человечества, ибо знаю, что завтра же все это будет уничтожено: и я, и все счастье это, и вся любовь, и все человечество — обратимся в ничто, в прежний хаос. А под таким условием я ни за что не могу принять никакого счастья, — не от нежелания согласиться принять его, не от упрямства какого из-за принципа, а просто потому, что не буду и не могу быть счастлив под условием грозящего завтра нуля. Ну, пусть бы я умер, а только человечество осталось бы вместо меня вечно, тогда, может быть, я все же был бы утешен. Но ведь планета наша не вечна и человечеству срок — такой же миг, как и мне. И как, разумно, радостно, праведно и свято ни устроилось на земле человечество, — все это тоже приравняется завтра к тому же нулю. В этой мысли заключается какое-то глубочайшее неуважение к человечеству, глубоко мне оскорбительное, и тем более невыносимое, что тут нет никого виноватого. Теперь прибавьте к тому, что той же природе, допустившей человека, наконец-то, до счастья, почему то необходимо обратить все это завтра в нуль, несмотря на все страдание, которым заплатило человечество за это счастье, и, главное, нисколько не скрывая этого от меня и моего сознания, как скрыла она от коровы, — то невольно приходит в голову одна чрезвычайно забавная, но невыносимо грустная мысль: «Ну, что, если человек был пущен на землю в виде какой-то наглой пробы, чтобы только посмотреть: уживется ли подобное существо на земле или нет». Грусть этой мысли, главное — в том, что опять таки нет виноватого, никто пробы не делал, некого проклясть, а просто все произошло по мертвым законам природы, мне совсем непонятным, с которыми сознанию моему никак нельзя согласиться».

Эту исповедь самоубийцы Достоевский поясняет в главе «Голословные утверждения» следующими соображениями:

«Высшая идея на земле лишь одна и именно — идея о бессмертии души человеческой, ибо все остальные «высшие» идеи жизни, которыми может быть жив человек, лишь из одной ее вытекают».

Самоубийца, говорит Достоевский, хотел найти примирение в любви к человечеству. Но вытекающее из материалистического мировоззрения «неотразимое убеждение в том, что жизнь человечества в сущности такой же миг, как и его собственная, и что на завтра же, по достижении «гармонии» (если только верить, что мечта эта достижима), человечество обратится в тот же нуль, как и он, силою косных законов природы, да еще после стольких страданий, вынесенных в достижении этой мечты — эта мысль возмущает его дух окончательно, именно из-за любви к человечеству возмущает, оскорбляет его за все человечество и — по закону отражения идей — убивает в нем даже самую любовь к человечеству. Любовь к человечеству — даже совсем немыслима, непонятна и совсем невозможна без совместной веры в бессмертие души человеческой. Самоубийство, при потере идеи о бессмертии, становится совершенною и неизбежною даже необходимостью для всякого человека, чуть чуть поднявшегося в своем развитии над скотами. Напротив, бессмертие, обещая вечную жизнь, тем крепче связывает человека с землей. Тут, казалось бы, даже противоречие: если жизни так много, т. е. кроме земной и бессмертная, то для чего бы так дорожить земною-то жизнью? А выходит именно напротив, ибо только с верой в свое бессмертие человек постигает всю разумную цель свою на земле. Без убеждения же в своем бессмертии, связи человека с землей порываются, становятся тоньше, гнилее а потеря высшего смысла жизни (ощущаемая хотя бы лишь в виде самой бессознательной тоски), несомненно, ведет за собою самоубийство. Отсюда обратно и нравоучение моей октябрьской статьи: Если убежденье в бессмертии так необходимо для бытия человеческого, то, стало быть, оно и есть нормальное состояние человечества, а коли так, то и самое бессмертие души человеческой существует несомненно.

Словом, идея о бессмертии — это сама жизнь, живая жизнь, ее окончательная формула и главный источник истины и правильного сознания для человечества.»

4. Богородица

Царь царей, Господь Бог, есть глава Царства Божия, а среди тварных членов этого царства верховное положение принадлежит Богоматери. Пресвятая Дева Мария удостоилась быть посредницею воплощения Логоса, Второго Лица св. Троицы, потому что обладала совершенною душевною чистотою и проявляла полную преданность воле Божией.[1])

С этими качествами неразрывно связана и совершенная красота, удостоверенная видениями святых, мистиков и вообще тех людей, которые удостоились этой милости Божией.[2]) Христианское искусство во все века стремится различными способами выразить духовную значительность и красоту Богоматери в иконах, картинах, статуях и в поэзии. В православной и католической церкви культ Богоматери высоко развит. Акафисты, литании, богородичные праздники сосредоточивают внимание верующих на всевозможных совершенствах св. Девы Марии. В душу человека глубоко западает конкретный образ совершенного воплощения красоты Святой Женственности и наряду со столь же прекрасным образом Христа бессознательно воспитывает, постепенно преобразует душу верующих.[3]) Глубокого сожаления заслуживает протестантизм, обеднивший себя своим сосредоточением на

---

[1]) См. об этом ценные соображения в «Купине Неопалимой» отца С. Булгакова.

[2]) См. об этом в моей книге «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция», в главе «Видения святых и мистиков», стр. 204-218.

[3]) См. книгу Вышеславцева «Этика преображенного эроса», в которой подробно выяснено сублимирующее значение конкретных образов святости.

абстрактной духовности и отрицанием культа Божией Матери.

В жизни Достоевского почитание Божией Матери и любовь к художественным изображениям ее занимала очень видное место, как это выяснено в главе о религиозности. Любимая молитва его, усвоенная в детстве и читаемая им до конца жизни, была: «Все упование мое на Тя возлагаю, Мати Божия, сохрани мя под кровом Своим!» В Дрездене Достоевский часами простаивал перед Сикстинскою мадонною. Перед копией этой картины, висевшею в его кабинете, жена часто заставала его стоящим в молитвенном настроении. Иконопочитание и вера в существование чудотворных икон не ослабевала, а усиливалась в душе Достоевского, как он сам засвидетельствовал об этом.[1]) В России есть несколько икон Богоматери, особенно чтимых народом, и верующие люди, поклонившись одной иконе, ищут случая или предпринимают паломничество для поклонения также и другим иконам ее. Эту черту народной веры глубокомысленно объясняет о. П. Флоренский.

«Каждая законная икона Божией Матери, — «явлéнная», т. е. ознаменованная чудесами и, так сказать, получившая одобрение и утверждение от Самой Девы-Матери, засвидетельствованная в своей духовной правдивости Самою Девою-Матерью, есть отпечатление одной лишь стороны, светлое пятно на земле от одного лишь луча Благодатной, одно из живописных имен Ее. Отсюда — существование множества «явленных» икон; отсюда — искание поклониться разным иконам. Наименования некоторых из них отчасти выражают их духовную сущность, например, «Нечаянная радость», «Умиление», «Всех Скорбящих», «Взыскание погибших», «Скоро-послушница», «Нерушимая стена» и др.

Само собою разумеется, такая многогранность Девы Марии присуща ей в особенности в ее сверхземной небесной жизни. Согласно Флоренскому, «она есть

---

[1]) См. главу «Религиозная жизнь Достоевского».

центр тварной жизни, точка соприкосновения земли с небом. Она — Царица Небесная и, тем более, Земная». «Она имеет космическую власть» (Столп и утверждение истины).

Нельзя допустить, чтобы такое существо, имеющее первостепенное значение для всего мира, было сотворено Богом впервые приблизительно две тысячи лет тому назад, когда у св. Иоакима и Анны родилась дочь Мария, и приобрела космическую силу впервые после своего Успения. Система мира, поскольку он сохраняет в себе во всех царствах своих добро, не может существовать без такого верховного Ангела-Хранителя. Ценные соображения об этом имеются у Вл. Соловьева, у от. П. Флоренского и у от. С. Булгакова.

Согласно Соловьеву, среди тварных существ есть единый центр осуществления Божественного замысла о мире; этот центр есть Душа мира, София. В отношении к Логосу София есть тело Христово. Но тело Христово в его вселенском аспекте есть Церковь. Следовательно, София есть Церковь, невеста Божественного Логоса. Она же, как женственная индивидуальная личность, есть Пресвятая Дева Мария.[1]) Соловьев дал колеблющееся и непоследовательное учение о Софии, поскольку в некоторых своих сочинениях говорит о падении Софии. Отец П. Флоренский усваивает основную мысль Соловьева, отбрасывая, конечно, учение о падении: «Если София есть вся тварь, — (в ее первозданной идеальной основе), — то душа и совесть твари, — Человечество, — есть София по преимуществу. Если София есть Человечество, то душа и совесть Человечества — Церковь, — есть София по преимуществу. Если София есть Церковь, то душа и совесть Церкви, — Церковь святых, — есть София по преимуществу. Если София есть Церковь Святых, то душа и совесть Церкви Святых, — Ходатаица и Заступница за тварь пред Словом Бо-

---

[1]) Чтения о Богочеловечестве, III, 129 с.; La Russie et l'Eglise universelle, 258-262; Идея человечества у Августа Конта, VIII, 240; История и будущность теократии, IV, 2317.

жиим, судящим тварь и рассекающим ее на двое, Матерь Божия, — «миру Очистилище, — опять-таки есть София по преимуществу».[1])

Все перечисленные Соловьевым и Флоренским грани находит в св. Софии также и от. С. Булгаков.[2]) Учение своих предшественников он дополняет различением тварной Софии и Божественной Софии. Его учение о Божественной Софии, как природе (усии) Бога, и в связи с этим учение о тварной Софии, чрезмерно сближающее онтологический состав Бога и человека, придает его мировоззрению пантеистический характер и потому не может быть принято как по логическим, так и по религиозным соображениям.[3]) Но после соответствующих поправок и оговорок остальные мысли его о тварной Софии сохраняют высокую ценность.

У Достоевского есть слабые намеки на интерес к софийному космическому лику Богоматери. Слабоумная Хромоножка в «Бесах», беседуя с Шатовым, рассказывает ему, как однажды она в монастыре заявила во всеулышание: «А по-моему, Бог и природа есть все одно». После этого и «шепни мне, из церкви выходя, одна наша старица, на покаянии у нас жила за пророчество: «Богородица что́ есть, как мнишь?» — «Великая мать, отвечаю, упование рода человеческого». — «Так, говорит, Богородица — великая мать сыра-земля есть и великая в том для человека заключается радость. И всякая тоска земная и всякая слеза земная — радость нам есть; а как напоишь слезами своими под собой землю на пол-аршина в глубину, то тотчас же о всем и возрадуешься. И никакой, никакой, говорит, горести твоей больше не будет, таково, говорит, есть пророчество». Запало мне тогда это слово. Стала я с тех пор на молитве, творя земной поклон, каждый раз землю целовать, сама целую и плачу. Уйду я, бывало, на берег к озеру: с од-

---

1) «Столп и утверждение истины», 350.

2) Свет Невечерний стр. 213 с.

3) См. об этом мою статью «О творении мира Богом», Путь, № 54, 1937.

ной стороны наш монастырь, а с другой — наша острая гора, так и зовут ее горой Острою. Взойду я на эту гору, обращусь я лицом к востоку, припаду к земле, пла́чу, пла́чу и не помню сколько времени пла́чу, и не помню я тогда и не знаю я тогда ничего. Встану потом, обращусь назад, а солнце заходит, да такое большое, да пышное, да славное, — любишь ты на солнце смотреть, Шатушка? Хорошо, да грустно. Повернусь я опять назад к востоку, а тень-то, тень-то от нашей горы далеко по озеру, как стрела, бежит, узкая, длинная-длинная и на версту дальше, до самого на озере острова, и тот каменный остров совсем как есть пополам его перережет, и как перережет пополам, тут и солнце совсем зайдет и все вдруг погаснет» (I, IV, 5). Такое восприятие природы есть ви́дение человеком земной красоты, как лучей Царства Божия, пронизывающих и нашу область бытия. В образе самой Хромоножки, говорит от. С. Булгаков, «таится величайшее прозрение Достоевского в Вечную Женственность, хотя и безликую», а в мысли о Богородице, как матери сырой-земле, ви́дение «Ее космического лика».[1])

Связь человека с Землею, как живым существом, сказывается и в наставлениях старца Зосимы: «Люби повергаться на землю и лобызать ее. Землю целуй и неустанно, ненасытимо люби, всех люби, всё люби, ищи восторга и исступления сего. Омочи землю слезами радости твоея и люби сии слезы твои. Исступления же сего не стыдись, дорожи им, ибо есть дар Божий, великий, да и не многим дается, а избранным».

Если Богоматерь есть воплощение хотя и тварного, но сверхземного существа, обладающего всеобъемлющею космическою силою, то чудесные свойства Ее могут быть приняты нашим умом без сопротивления. Она — Дева, но в то же время и матерь. Католическая церковь выработала на Ватиканском соборе догмат о Непорочном зачатии также и самой

---

[1]) С. Булгаков, Тихие думы, статьи «Русская трагедия», стр. 11 с. и «Победитель-Побежденный» (судьба К. Н. Леонтьева), стр. 130.

Девы Марии. И это учение также стало бы легко приемлемым, если признать, что Она есть от века член Царства Божия.

Надо вообще заметить, что насмешливое и абсолютное отрицание таких чудес, как непорочное зачатие, свидетельствует о крайне поверхностном характере современного просвещения. Каждый научный закон подлежит множеству ограничений, и только немногие из этих ограничительных условий известны науке. К тому же биологические процессы и вообще подчинены не законам, а только правилам, которые могут быть отменены творческою изобретательностью организма, вырабатывающего новые пути жизни.[1]) В особенности мало известны условия, дающие толчок яйцу, чтобы из него начал развиваться зародыш нового организма. У низших животных, особенно у насекомого, часто наблюдается партеногенез (девственное рождение), т. е. развитие нового организма из яиц, не подвергавшихся оплодотворению. Кроме того, и у тех животных, у которых нормально в природе не наблюдается партеногенез, опыты показывают, что толчком к развитию яйца могут служить весьма разнообразные воздействия, иногда даже просто укол. Таким образом, вера простых людей в чудесное рождение Иисуса Христа свидетельствует о свободе их духа; наоборот, люди, горделиво называющие себя «свободомыслящими», своим решительным отрицанием чудес свидетельствуют о том, что ум их наивно и рабски подчиняется преходящим теориям науки.

5. Святые.

Не только ангелы и Божия Матерь, но также и святые входят в состав Царства Божия. Культ святых занимает видное место в жизни православной и католической Церкви. Почитание великих людей во всех областях культуры широко распространено во

---

[1]) См. об этом мою книгу «Свобода воли».

всем мире; тем более понятно почитание людей, воплотивших в своей жизни различными путями и в чрезвычайно разнообразных формах высшую из ценностей — святость.

Святые люди заботятся не только о спасении своей души, но и печалуются о всем мире. Став членами Царства Божия, они получают чрезвычайно расширенные возможности благодатного воздействия на жизнь падших существ. Общение святых (communio sanctorum) с нашим царством бытия выражается в весьма разнообразных формах — в явлениях их тем, кто нуждается в их наставлении, в укреплении своих сил и т. п., в чудесах, происходящих при их мощах и при обращении к ним с просьбою о молитве пред Богом за нас. Оказывают они и незримую помощь нам в самых разнообразных случаях жизни. В этом влиянии их на нашу жизнь не может сомневаться тот, кто признает органическую связь всех царств бытия друг с другом.

Святые, жизнь которых и индивидуальный характер известны в живой конкретной форме, например, Сергий Радонежский, Серафим Саровский, Франциск Ассизский, вызывают к себе горячую любовь. Образ их, укореняясь в сознании и даже в подсознании, мощно содействует воспитанию характера человека. Усвоение имени того или другого святого ребенку при крещении устанавливает таинственную связь между ним и святым. Поэтому в православном быту принято праздновать не столько день рождения, сколько день именин: религиозно-духовная сторона жизни важнее телесной. Обычай, распространившийся в протестантских странах, давать ребенку любые имена, например, названия городов (Сидней и т. п.), свидетельствует о глубоком упадке религиозного идеала личности.

В жизни и творчестве Достоевского религиозный идеал святости занимает господствующее положение. Особенною любовью его пользовался св. Алексей, Божий Человек, также св. Тихон Задонский. Задумывая роман «Житие великого грешника», он хочет изобра-

зить русский положительный тип и находит его в св. Тихоне, а не в Лаврецком или Рахметове («Письма», № 346). И, действительно, в его произведениях высшие положительные образы воплощают святость или, по крайней мере, движение к ней: князь Мышкин, Макар Иванович, старец Зосима, Алеша Карамазов.

Чудесные свойства святых привлекали к себе внимание Достоевского. Замечательную прозорливость, свойственную многим святым, и даже способность ясновидения, он художественно изобразил в рассказе о земном поклоне старца Зосимы перед Димитрием Карамазовым, в описании общения старца с людьми, ищущими его совета или утешения, и в его предсказании старушке о получении письма от сына или даже возвращении его домой.

Еще более чудесный характер имеет сверхпространственное и сверхвременное влияние личности святых как при жизни их на земле, так и после смерти. В романе Виктора Гюго «Отверженные», который был особенно любим Достоевским, рассказано, как во время нравственного перерождения Жана Вальжана, а также в час смерти его в его душу входит образ епископа Бьенвеню. Такое влияние святого прекрасно изображено Достоевским в «Братьях Карамазовых». Когда Алеша поколебался в своей вере, обиженный «тлетворным запахом» от тела старца Зосимы, когда Грушенька подала ему «луковку» и, вернувшись в монастырь, он, стоя на коленях и молясь у тела старца, задремал, старец явился ему во сне, как званый на брак в Кане Галилейской. Алеша вышел в сад у скита. «Полная восторгом душа его жаждала свободы, места, широты. Над ним широко, необозримо опрокинулся небесный купол, полный тихих сияющих звезд. С зенита до горизонта двоился еще неясный Млечный путь. Свежая и тихая до неподвижности ночь облегла землю. Белые башни и золотые главы собора сверкали на яхонтовом небе. Осенние роскошные цветы в клумбах около дома заснули до утра. Тишина земная как бы сливалась с

небесною, тайна земная соприкасалась со звездною... Алеша стоял, смотрел, и вдруг, как подкошенный, повергся на землю.

Он не знал, для чего обнимал ее, он не давал себе отчета, почему ему так неудержимо хотелось целовать ее всю, но он целовал ее плача, рыдая и обливая своими слезами, и исступленно клялся любить ее, любить во веки веков. «Облей землю слезами радости твоея и люби сии слезы твои»... прозвенело в душе его. О чем плакал он? О, он плакал в восторге своем даже и об этих звездах, которые сияли ему из бездны и «не стыдился исступления сего». Как будто нити ото всех этих бесчисленных миров Божиих сошлись разом в душе его и она вся трепетала, «соприкасаясь мирам иным». «С каждым мгновением он чувствовал явно и как бы осязательно, как что-то твердое и незыблемое, как этот свод небесный, сходило в душу его». «Пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь бойцом, и сознал, и почувствовал это вдруг, в ту же минуту своего восторга. И никогда, никогда не мог забыть Алеша во всю жизнь свою потом этой минуты. «Кто-то посетил мою душу в тот час», — говорил он потом с твердою верою в слова свои...»

ГЛАВА ВТОРАЯ

ТЕОДИЦЕЯ ДОСТОЕВСКОГО

1. Мировое зло.

Царство бытия, в котором мы живем и которое знаем по ежедневному опыту, пронизано злом и всевозможными видами несовершенства. Достоевский знает и умеет художественно изобразить не только резкие, бьющие в глаза проявления зла, но и самые утонченные формы его, кроющиеся в тайниках человеческой души. Особенно мучают его страдания ни в чем неповинных детей. Иван Карамазов рассказывает, как генерал затравил на глазах матери стаей борзых собак восьмилетнего ребенка за то, что он случайно зашиб камнем ногу его любимой гончей. Случаи истязания детей родителями он преподносит с такой силой изобразительности, что, прочитав их, тошно становится смотреть на мир.

Судьба кроткой женщины, мучимой жизнью и людьми, глубоко волнует Достоевского. Соня Мармеладова, жена Версилова, надрывающие сердце мучения «Кроткой», покончившей с собою, выбросившись из окна с иконою в руках, — незабываемые образы.

Крайняя степень унижения человека нищетою, несчастным стечением обстоятельств, мелкими пороками, слабостью характера изображена Достоевским с удручающею силою: вспомним семью Мармеладова, семью штабс-капитана Снегирева, генерала Иволгина, множество добровольных шутов (Максимов, Скуратов, Ежевикин, Фердыщенко и др.). Мелкая дрян-

ность антигероя «Записок из подполья», гнусная расчетливость уверенно идущих к своей хищнической цели людей, вроде Юлиана Мастаковича («Елка и свадьба») или Лужина («Преступление и наказание»), одержимость сладострастием Федора Павловича Карамазова, Свидригайлова, надрыв одаренных сильною волею, но униженных нестерпимою обидою Настасьи Филипповны, Грушеньки, Екатерины Ивановны, богоборчество Раскольникова, Ивана Карамазова, демонизм Ставрогина, Петра Верховенского — все это сгущенные образы, но знакомство с ними открывает глаза на те же проявления зла в менее острой форме, разлитые во всем мире, опутывающие всю нашу жизнь ежедневно и ежеминутно. Подлинно весь «мир во зле лежит». Зло так всепроникающе и во многих своих проявлениях так загадочно, что является сомнение, возможно ли чтобы мир, столь несовершенный, был творением всемогущего, всеблагого и всеведущего Бога.

Теряясь перед загадкой мирового зла и отношения к нему Бога, ум множества людей приходит к решению трагически безутешному, именно к мысли, что сам Бог есть существо сравнительно слабое, не абсолютно совершенное, не всемогущее и не всеведущее. Они упускают из виду, что такое на первый взгляд простое и ясное решение вопроса ведет к безвыходным затруднениям: оно обязывает признать, что Бог есть существо, не первичное, а производное из какого-то другого начала, и делает непонятным происхождение мира. Еще проще мысль тех людей, которые, наблюдая мировое зло, приходят к атеизму. Вопрос о возникновении мира, как системы, состоящей из множества соотнесенных друг с другом элементов, обыкновенно, не тревожит их, потому что их ум вообще не доходит до глубинных проблем. Что же касается мирового зла, им приходится принять его в компании капитана Лебядкина, как неотвратимое следствие железных законов природы: «Таракан не ропщет», когда равнодушная природа выводит его в расход («Бесы»).

Совесть христианина неумолчно свидетельствует, что всякое зло есть нечто недолжное и не необходимое, а ум его не может отказаться от мысли, что мир есть творение абсолютно совершенного Бога, всемогущего, всеведущего и всеблагого. Тем настоятельнее встает перед ним проблема теодицеи, науки, объясняющей происхождение зла и показывающей, что Бог не есть творец зла. Посмотрим, имеется ли теодицея или, по крайней мере, некоторые существенные элементы ее у Достоевского.

2. Теодицея.

Достоевский решительно отвергает все те ложные учения, согласно которым зло есть необходимое условие добра. Таково, например, утверждение, будто зло есть необходимый момент в гармонии целого, подобно тому как диссонанс может быть необходимым для красоты музыкального произведения. Не согласен он и с тем, что зло необходимо, как условие познания добра. «Для чего познавать это чортово добро и зло, когда это столького стоит? — говорит Иван Карамазов. — Да ведь весь мир познания не стоит тогда этих слезок ребеночка к Боженьке». Особенное отвращение вызывает в нем мысль, что счастье можно построить на страдании предков. «Представь, — спрашивает Иван Карамазов Алешу, — что это ты сам возводишь здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им, наконец, мир и покой, но для этого необходимо и неминуемо предстояло бы замучить всего лишь одно только крохотное созданьице, вот того самого ребеночка, бившего себя кулаченком в грудь, и на неотмщенных слезках его основать это здание, согласился бы ты быть архитектором на этих условиях! И можешь ли ты допустить идею, что люди, для которых ты строишь, согласились бы сами принять свое счастие на неоправданной крови маленького замученного, а приняв, остаться на веки счастливыми?» («Бунт» Ивана Карамазова). Алеша, как и

всякий человек, прислушивающийся к голосу совести, отвечает: «Нет, не могу допустить». И в самом деле такой мир не заслуживал бы существования. Тем настоятельнее встает вопрос, как мог всемогущий и всеблагой Бог сотворит наш мир, столь глубоко пронизанный всевозможными видами зла. Очевидно, не Бог сотворил зло. В таком случае кто же виновник зла? Ответ на этот вопрос, по крайней мере, для царства человеческих отношений Достоевский дает вполне определенный. В статье, посвященной памяти Жорж Занд и написанной с большим подъемом, Достоевский утверждает, что одна из основных идей христианства есть «признание человеческой личности и свободы ее, а, стало быть, и ее ответственности. Отсюда и признание долга, и строгие нравственные запросы на это, и совершенное признание ответственности человеческой» («Дн. Пис., 1876, июнь). В «Записных тетрадях» епископ Тихон говорит: в будущей жизни «увидит человек, что все решительно все на свете в земной его жизни от одного только него и зависит» («Записные тетради Достоевского» 1935, стр. 223). Особенно возмущают Достоевского учения, объясняющие преступления и всякие дурные поступки человека влиянием среды и несовершенством общественного строя. «Делая человека ответственным, — пишет он, — христианство тем самым признает и свободу его. Делая же человека зависящим от каждой ошибки в устройстве общественном, учение о среде доводит человека до совершенной безличности, до совершенного освобождения его от всякого нравственного личного долга, от всякой самостоятельности, доводит до мерзейшего рабства, какое только можно вообразить. Ведь этак табаку человеку захочется, а денег нет, так убить другого, чтобы достать табаку. Помилуйте: «развитому человеку, ощущающему сильнее неразвитого страдание от неудовлетворения своих потребностей, надо денег для удовлетворения их — так почему ему не убить неразвитого, если нельзя иначе денег достать?» («Дневник Пис.», 1873, III).

Итак, человек — существо свободное; ничто не вынуждает его совершать дурные поступки; если человек отклоняется от пути добра и вступает на путь зла, он страдает и не имеет права сваливать вину на других, на среду или на Бога, будто бы плохо сотворившего мир.

Бердяев в своей ценной книге «Миросозерцание Достоевского» в главе «Свобода» говорит, что «свобода стоит в самом центре миросозерцания Достоевского», «свобода для него есть и антроподицея и теодицея, в ней нужно искать и оправдания человека и оправдания Бога». «Достоевский исследует судьбу человека, отпущенного на свободу».

В главах о личности Достоевского я стараюсь установить, что и в жизни своей он отстаивал свободу, как одну из абсолютных ценностей: к кружку Петрашевского он присоединился, как борец за свободу, а впоследствии резко осуждал всех тех социалистов, которые хотят строить счастье человечества, принижая личность и превращая общество в муравейник.

Человек, как существо свободное, может вступить на путь враждебного или равнодушного к другим существам обособления от них, но он же может свободно обнять своею любовью весь мир и тогда осуществляет абсолютное божественное добро, ради возможности которого и сотворен мир Богом. В «Сне смешного человека» Достоевский рассказывает историю «смешного человека», кандидата в самоубийцы, утратившего восприятие ценностей и их иерархии («на свете везде в с е р а в н о»); он увидел себя во сне перенесенным на другую планету, где люди были счастливы, потому что жизнь их была построена на взаимной любви и «единении с Целым вселенной». «Смешной человек» развратил их, научив бороться «за мое и твое». Началось разъединение, потому что «каждый возлюбил себя больше всех», «каждый стал столь ревнив к своей личности, что изо всех сил старался лишь унизить и умалить ее в других». Проснув-

шись, смешной человек отказался от замысла покончить с собою: жизнь для него стала осмысленною, он понял, что «люди могут быть прекрасны и счастливы, не потеряв способности жить на земле. Зло исчезло бы и все стало бы совершенным», «в один бы день, в один бы час — все бы сразу устроилось. Главное — люби других, как себя, вот что главное, и это все, больше ровно ничего не надо».

Главное условие возможности всеобщей гармонии состоит в том, чтобы цель всех существ была единая, не в смысле тожества ее, а в смысле возможности согласования различных деятелей для творения общего целого вроде того, как в исполнении оратории принимают участие многие оркестранты и певцы. Достоевский так и смотрит на конечную цель жизни. «Смешной человек», открыв истину о смысле жизни, говорит: «все идут к одному и тому же, по крайней мере все стремятся к одному и тому же, от мудреца до последнего разбойника, только разными дорогами». В «Братьях Карамазовых» эта же мысль выражена еще яснее в связи с понятием «полноты жизни» так же, как она высказана Вл. Соловьевым, в его «Чтениях о богочеловечестве» (чтения эти слушал Достоевский в Соляном Городке и содержание их, конечно, было предметом его бесед с Соловьевым). Старец Зосима рассказывает, как «таинственный посетитель» говорил ему: «Всякий-то теперь стремится отделить свое лицо наиболее, хочет испытать в себе самом полноту жизни, а между тем выходит из всех его усилий, вместо полноты жизни, лишь полное самоубийство, ибо, вместо полноты определения существа своего, впадают в совершенное уединение». «Повсеместно ныне ум человеческий начинает насмешливо не понимать, что истинное обеспечение лица состоит не в личном уединенном его усилии, а в людской общей целостности. Но непременно будет так, что придет срок сему страшному уединению, и поймут все разом, как неестественно отделились один от другого. Таково уже будет веяние времени, и удивятся тому, что так долго сидели во тьме, а света не видели.

Тогда и явится знамение Сына Человеческого на небеси...»[1])

Источник зла есть недостаток любви, а иногда и вражда мировых существ друг к другу, откуда получается взаимное обособление, уединение и вместо полноты жизни, упадок ее, несовершенство, бедствия и страдания. А. Л. Бем в «Послесловии» к своей книге «Достоевский» говорит: центральная проблема, связывающая в одно и личность и творчество Достоевского — «это проблема замкнутой в себе личности, проблема отъединения, ощущаемого в глубине сознания грехом и приводящего в конечном счете к катастрофе».[2])

Если основная форма зла есть недостаток любви, то люди, воображающие, что они на месте Бога создали бы более совершенный мир, могут с упреком сказать: «Почему же Бог не сотворил мир, состоящий из существ, наделенных им такою природою, что они необходимо любили бы друг друга?» Ответ на этот вопрос очень прост. Непосредственное сознание ясно свидетельствует, что любовь может быть только свободным творческим проявлением личности, не вынужденным ни внешними мерами, ни внутреннею необходимостью. Правда, выработать философскую теорию свободы воли, опровергающую детерминизм и обстоятельно объясняющую, почему сотворенные Богом существа могут быть только свободными деятелями, наделенными творческою силою, есть дело трудное.[3]) У Достоевского такой теории, конечно, не было, но мысль, что свобода воли существует, и что только свободные существа способны достигнуть абсолютного божественного совершенства, а потому именно они заслуживают того, чтобы быть сотворенными Богом, была глубочайшим убеждением его, выраженным в парадоксальной, но зато особенно яркой форме в «Записках из подполья».

---

[1]) См. также «Дневник Писателя», 1876, март, III, «Обособление».

[2]) А. Бем, «Достоевский», Прага 1938, стр. 187.

[3]) См. такую теорию в моей книге «Свобода воли».

Мир сотворен Богом с такими свойствами и силами, правильное использование которых дает возможность создавать абсолютно совершенную жизнь в Царстве Божием и осуществлять абсолютные ценности, т. е. абсолютное добро без всякой примеси зла. Что же касается зла, оно никогда не бывает абсолютным: оно всегда или содержит в себе сторону добра или, по крайней мере, ведет за собою следствия, содействующие добру. Даже смерть есть только относительное зло, если принять в расчет, что она уничтожает в человеке лишь несовершенную сторону его существа и открывает путь к новой более высокой жизни. «Таинственный посетитель», историю которого рассказал старец Зосима, исполнив свой долг, надорвавший его силы, говорил перед смертью: «Знаю, что умираю, но радость чувствую и мир после стольких лет впервые», «предчувствую Бога, сердце как в раю веселится». Веселие духа сохранял и брат старца Зосимы даже тогда, когда уже не в силах был говорить перед смертью. Макар Иванович говорил подростку, что старец «умирать должен в полном цвете ума своего, блаженно и благолепно, насытившись днями, воздыхая на последний час свой и радуясь, отходя как колос к снопу и восполнивши тайну свою».

Карпентер в замечательной книге «Любовь и смерть» советует человеку уже при жизни учиться, как следует умирать, и утверждает, что при высоком развитии духа можно достигнуть того, чтобы смерть осуществлялась без утраты сознания, как переход от одного типа жизни к другому более высокому.

Вера в Провидение, глубоко укорененная в Достоевском с молодых лет, связана с убеждением, что в мире нет ничего бессмысленного. Наше царство бытия пронизано несчастиями, но Достоевский думает, что «несчастны только злые», «счастье — в светлом взгляде на жизнь и в безупречности сердца, а не во внешнем» («Письма», № 72).

Страдание есть заслуженное человеком наказание, ведущее к очищению его души. Уже в юные годы Достоевский пришел к мысли, что «мир наш —

чистилище (курсив мой!) духов небесных, отуманенных грешною мыслью» («Письма», № 10).

В нашем царстве бытия никто не может умыть руки, видя окружающее его зло, и заявить, что он в нем неповинен. «Всякий из нас пред всеми во всем виноват», — говорил перед смертью брат Зосимы. И сам старец в своих проповедях развивал мысль, что каждый должен сделать себя «ответчиком за весь грех людской», потому что каждый «за всех и за вся виноват». Даже если служишь добру и зовешь других к тому же, а они, злобные и бесчувственные, «не захотят тебя слушать, то пади пред ними и у них прощения проси, ибо воистину и ты в том виноват, что не хотят тебя слушать». Особенно он предостерегает против «желания отмщения злодеям», напоминая человеку, что он «мог светить злодеям даже как единый безгрешный и не светил. Если бы светил, то светом своим озарил бы и другим путь, и тот, который совершил злодейство, может быть, не совершил бы его при свете твоем». Указывая, как легко и сами того не замечая, мы сеем вокруг себя зло, Достоевский говорит, что, идя по улице с гневным лицом, можно потрясти душу случайно идущего мимо ребенка и заронить в нее семя зла.

Даже и в нашем падшем мире счастье возможно, думает Достоевский, и зависит оно от воли самого человека. В тетрадях Достоевского, содержащих материалы к «Житию великого грешника» есть следующая запись: «Голубев[1]) говорит: Рай в мире. Он есть и теперь и мир сотворен совершенно. Все в мире есть наслаждение — если нормально и законно, не иначе как под этим условием. Бог сотворил и мир и закон и совершил еще чудо — указал нам закон Христом, на примере, в живье и в формуле. Стало быть, несчастья — единственно от ненормальности, от несоблюдения закона. Например, брак есть рай и со-

---

[1]) К. Е. Голубев, религиозный деятель из народа, сначала старообрядец потом единоверец, см. примечания Долинина к «Письмам Достоевского», II, стр. 437.

вершенно истинен, если супруги любят только друг друга и соединяются взаимною любовью в детях».[1]) Эти мысли выражают убеждения самого Достоевского; в конце приведенной выше записи, сделанной им в день смерти жены, он говорит о «райском наслаждении исполнения закона».

Есть еще более прямой путь к счастью: мысль о Боге и живое общение с Ним наполняет душу «радостью о Господе». Степан Трофимович Верховенский перед смертью отчетливо сознал эту истину: «Одна уже всегдашняя мысль о том, что существует нечто безмерно справедливейшее и счастливейшее чем я, уже наполняет и меня всего безмерным умилением и — славой, — о, кто бы я ни был, что бы ни сделал! Человеку гораздо необходимее собственного счастья знать и каждое мгновение веровать в то, что есть где-то уже совершенное и спокойное счастье, для всех и для всего... Весь закон бытия человеческого лишь в том, чтобы человек всегда мог преклониться пред безмерно великим. Если лишить людей безмерно великого, то не станут они жить и умрут в отчаянии. Безмерное и бесконечное так же необходимо человеку, как и та малая планета, на которой он обитает...»

«Радость о Господе» не остается только эмоциональным переживанием человека; она преображает также волю человека, делая все поведение его совершенным и потому доставляющим полное удовлетворение. Степан Трофимович в эти предсмертные часы говорил: «Каждая минута, каждое мгновение жизни должны быть блаженством человеку... должны, непременно должны! Это обязанность самого человека так устроить; это его закон, — скрытый, но существующий непременно...[2])

Существование в каждом человеке возможности совершенного добра, а, следовательно, и совершенного счастья, было любимою мыслью Достоевского. На-

---

[1]) Ф. Достоевский, Материалы и исследования, ред. Долинина, 1935, стр. 166.

[2]) «Бесы», о том, что эти мысли принадлежат св. Тихону, см. Плетнев «Достоевский и Евангелие», стр. 70.

ходясь на каком-то балу, Достоевский подумал: «Ну, что́, если бы все эти милые и почтенные гости захотели, хоть на миг один, стать искренними и простодушными, — во что́ бы обратилась тогда вдруг эта душная зала. Ну, что, если б каждый из них вдруг узнал весь секрет. Что́, если б каждый из них вдруг узнал, сколько заключено в нем прямодушия, честности, самой искренней сердечной веселости, чистоты, великодушных чувств, добрых желаний, ума, — куда ума! — остроумия самого тонкого, самого сообщительного и это в каждом, решительно в каждом из них. Да, господа, в каждом из вас все это есть и заключено и никто-то, никто-то из вас про это ничего не знает!» «Беда ваша в том, что вы сами не знаете, как вы прекрасны! Знаете ли, что даже каждый из вас, если б только захотел, то сейчас бы мог осчастливить всех в этой зале и всех увлечь за собой? И эта мощь есть в каждом из вас, но до того глубоко запрятанная, что давно уже стала казаться невероятною».[1])

Пятью годами раньше Достоевский высказывал аналогичные мысли устами Кириллова: «Человек несчастлив потому, что не знает, что он счастлив»; «кто узнает, тотчас станет счастлив, сию минуту»; «всем тем хорошо, кто знает, что все хорошо»; «видите, паук ползет по стене, я смотрю и благодарен ему за то, что ползет». На вопрос Ставрогина: «А кто с голоду умрет, а кто обидит и обесчестит девочку — это хорошо?» — «Хорошо», — ответил Кириллов. «И кто размозжит голову за ребенка, и то хорошо, и кто не размозжит, и то хорошо. Все хорошо, все». Косноязычный Кириллов хочет сказать, что все совершающееся в мире имеет смысл, ведущий рано или поздно к добру. Всякий, кто поймет это, откроет в себе такую мощь добра, что действительно будет поступать, как совершенно добрый человек. «Они не хороши, — говорил Кириллов, — потому, что не знают, что они хороши. Когда узнают, то не будут на-

[1]) Дневник Писателя, 1876, Январь, 1, 4.

силовать девочку. Надо им узнать, что они хороши, и все тотчас же станут хороши, все до единого» (II, I, 5). Также и брат Зосимы говорил перед смертью: «жизнь есть рай, и все мы в раю, да не хотим знать того, а если бы захотели узнать, завтра же и стал бы на всем свете рай».[1])

Есть два надежные способа, тесно связанные друг с другом, подняться над всеми бедствиями и стать мало чувствительным к ним: общение с Богом, дающее «радость о Господе», и осуществление в своем поведении подлинного добра. «Милые друзья, — говорил Алеша Карамазов детям после похорон Илюшечки, — не бойтесь жизни! Как хороша жизнь, когда что-нибудь сделаешь хорошее и правдивое!» Достоевский знает не только то, что осуществление какой бы то ни было положительной ценности дает человеку чувство удовлетворения, но и то, что это чувство имеет различные степени глубины, и если человеку удастся осуществить подлинное добро в его совершенной чистоте, удовлетворение пронизывает весь состав личности с такою полнотою, что все бедствия, препятствия и преследования бледнеют и становятся мало заметными. Сама внутренняя ценность добра создает рай в душе человека, и какая-либо внешняя награда становится ненужною и незначительною.[2]) В свете этой истины становится понятною проповедь св. Иоанна Златоуста, ежегодно читаемая в православных церквях во время Пасхальной заутрени: «Кто благочестив и боголюбив, тот пусть насладится этим прекрасным и светлым торжеством. Кто раб благоразумный, тот пусть войдет радуясь в радость Господа своего. Кто потрудился, постясь, тот получит ны-

---

[1]) В «Книге великого гнева» А. Волынского есть много ценных соображений об «аде раздвоения» телесно-душевной и духовной стороны в произведениях Достоевского, но и о прелести телесно-душевного преображения под веянием духа, о мире православной иконописи в его творениях. К сожалению, философская сторона его критики ослаблена ложным учением его, будто дух есть безличное метафизическое начало (см. напр., «Что такое идеализм?» стр. X).

[2]) См. мою книгу «Условия абсолютного добра», гл. VIII.

не динарии. Если кто от первого часа работал, пусть примет справедливую плату. Если кто пришел после третьего часа, пусть празднует благодаря. Если кто поспел к шестому часу, пусть нисколько не сомневается — ибо никак не будет отвергнут. Кто опоздал к девятому часу, пусть приступит, нисколько не сомневаясь, ничего не боясь. Кто достиг одиннадцатого часа, да не устрашится промедления: любвеобилен Владыка — и принимает последнего как первого: упокоивает пришедшего в одиннадцатый час также как и делавшего с первого часа».

Одинаковая награда тому, кто пришел к Богу в одиннадцатом часу, с тем, кто изначала был при Нем, кажется несправедливою с точки зрения нашего несовершенного добра, исполняемого нами под давлением тягостного чувства долга. Это то добро, ценность которого не стала еще как бы второю нашею природою; оно осуществляется нами не творчески, без увлекательного одушевления; в нем нет полноты жизни ни для нас, ни для мира; поэтому оно чувствуется, как скучный долг, и ищет внешней награды. Совершенное добро осуществляется лишь тем, кто подлинно сам живет его ценностью так, как поэт живет ценностью творимой им красоты; творение такого добра есть полнота жизни, сама в себе заключающая такое удовлетворение, что иной награды, кроме счастья самой этой жизни, не требуется. Поэтому, кто пришел к такому «труду» лишь в одиннадцатый час, получает с этого момента то же, что и пришедшие с самого начала, и только заслуживает сожаления, что в течение десяти часов обкрадывал себя, обрекая сам себя на скудную несовершенную жизнь, полную всяких бедствий.

Залогом того, что полнота совершенной творческой жизни доступна человеку, служит историческое явление Христа. «Христос для того приходил, — пишет Достоевский в материалах к «Бесам», — чтобы человечество узнало, что дух человеческий может явиться в небесном блеске, — это и естественно, и возможно».

Не только в человеке всегда хранятся великие возможности добра, и в дочеловеческой природе есть связь с Богом, и она пронизана лучами Царства Божия. Уже в рассказе «Маленький герой», написанном во время заключения Достоевского в Петропавловской крепости, читаем: «Солнце взошло высоко и пышно плыло над нами по синему глубокому небу, казалось, расплавляясь в собственном огне своем». «Кругом стоял неумолкаемый концерт тех, которые «не жнут и не сеют», а своевольны, как воздух, рассекаемый их резвыми крыльями. Казалось, что в это мгновение каждый цветок, последняя былинка, курясь жертвенным ароматом, говорили Создавшему ее: «Отец! Я блаженна и счастлива!»

Князь Мышкин в «Идиоте» восторженно говорит: «Я не понимаю, как можно проходить мимо дерева и не быть счастливым, что видишь его? Говорить с человеком и не быть счастливым, что любишь его!» «А сколько вещей на каждом шагу таких прекрасных, которые даже самый потерявшийся человек находит прекрасными. Посмотрите на ребенка, посмотрите на Божию зарю, посмотрите на травку как она растет, посмотрите в глаза, которые на вас смотрят и вас любят...» (IV, 7). В своем последнем произведении, в «Братьях Карамазовых» Достоевский обстоятельно рассказал от имени старца Зосимы об этом восприятии природы, часто встречающемся у святых подвижников и у странников, преданных воле Божией. «В юности моей, — говорил старец, — давно уже, чуть не сорок лет тому, ходили мы с отцом Анфимом по всей Руси, собирая на монастырь подаяние, и заночевали раз на большой реке судоходной, на берегу, с рыбаками, а вместе с нами присел один благообразный юноша, крестьянин, лет уже восемнадцати на вид, поспешал он к своему месту на завтра купеческую барку бичевою тянуть. И вижу я, смотрит он пред собой умиленно и ясно. Ночь светлая, тихая, теплая, июльская, река широкая, пар от нее поднимается, свежит нас, слегка всплеснет рыбка, птички замолкли, все тихо, благолепно, все Богу молится. И не

спим мы только оба, я да юноша этот, и разговорились мы о красе мира сего Божьего и о великой тайне его. Всякая-то травка, всякая-то букашка, муравей, пчела золотая, все-то до изумления знают путь свой, не имея ума, тайну Божию свидетельствуют, беспрерывно совершают ее сами, и, вижу я, разгорелось сердце милого юноши. Поведал он мне, что лес любит, птичек лесных; был он птицелов, каждый их свист понимал, каждую птичку приманить умел: лучше того как в лесу ничего я, говорит, не знаю, да и все хорошо. Истинно, отвечаю ему, все хорошо и великолепно, потому что все истина. Посмотри, говорю ему, на коня, животное великое, близ человека стоящее, али на вола, его питающего и работающего ему, понурого и задумчивого, посмотри на лики их: какая кротость, какая привязанность к человеку часто бьющему его безжалостно, какая незлобивость, какая доверчивость, и какая красота в его лике. Трогательно даже это и знать, что на нем нет никакого греха, ибо все совершенно, все, кроме человека, безгрешно, и с ними Христос еще раньше нашего». «Да неужто, спрашивает юноша, и у них Христос?» — «Как же может быть иначе, говорю ему, ибо для всех Слово, всё создание и вся тварь, каждый листик устремляется к Слову, Богу славу поет, Христу плачет, себе неведомо, тайной жития своего безгрешного совершает сие» (VI, 2б). Макар Иванович в «Подростке» также рассказывает о «красоте неизреченной» везде в природе и жизни человека.

Чорт Ивана Карамазова говорит, что без страдания «все обратилось бы в один бесконечный молебен: оно свято, но скучновато». Мысль эта весьма распространена: она может возникнуть у тех, кто думает, будто в Царстве Божием есть только пассивное созерцание славы Божией и нет никакой деятельной жизни. Чорт уверен, что без него «не будет никаких происшествий». Если бы это было верно, то странно было бы, зачем Бог наделил тварные существа творческими силами. Как будто творческие силы нужны лишь для того, чтобы вносить в мир зло! В действи-

тельности, творчество в сотрудничестве с Богом в области религиозной жизни, искусства, науки и в особенности в деле преображения жизни есть высшее проявление личности: оно активно приобщает человека к славе Божией и дает высочайшее удовлетворение. Царство Божие есть область наибольшего расцвета единодушного и неисчерпаемого творчества бесконечного множества лиц в единении с Богом, откуда и получается совершенная полнота жизни.

Блаженство Царства Божия, могут возразить критики, предназначено, согласно христианскому миросозерцанию, только для избранных, а бесконечное множество отвергнутых Богом осуждено на вечные адские мучения. Если бы это было верно, то, действительно, можно было бы усомниться, стоило ли творить такой мир, в котором множество лиц, подвергается вечным нестерпимым мукам. На деле этот вопрос не может считаться окончательно решенным в христианской литературе. Слова Иисуса Христа о «муке вечной» можно понимать не в смысле бесконечной длительности страдания во времени без возможности возрождения и вступления в Царство Божие. Великий Отец Церкви св. Григорий Нисский утверждал, что зло есть область ограниченных, исчерпаемых проявлений и все грешные существа, даже демоны, рано или поздно откажутся от него, вступят на путь добра, удостоятся апокатастазиса (возрождения), ведущего в Царство Божие («Об устроении человека» гл. 21), так что Бог будет «всяческая во всех» (I Кор., 15, 28).

Достоевский, повидимому, признает возможность всеобщего возрождения. Чорт Ивана Карамазова говорит: «Я ведь знаю, в конце концов я помирюсь, дойду и я мой квадрильон и узнаю секрет». Мысль эта не противоречит словам Иисуса Христа о вечных муках. Под словом «вечный» здесь можно разуметь не количественную, а качественную грандиозность муки.[1])

---

[1]) См. от. С. Булгаков, Агнец Божий, стр. 391.

Если зло есть проявление свободной воли, и если каждое хотение имеет целью какую-либо ценность, которая, правда, может оказаться по достижении ее мнимою, то всегда остается надежда, что существо, даже и упорствующее во зле, рано или поздно разочаруется в нем и обратится к подлинным вечным ценностям. К тому же Бог, не нарушая свободы тварных существ, содействует тому, чтобы каждое из них попадало в условия, открывающие ему глаза на превосходство добра над злом. К числу абсолютных ценностей, привлекающих на путь добра без нарушения свободы, принадлежит красота. «Красота спасет мир», — говорит кн. Мышкин («Идиот»).

Помощь Божия всегда близка к нам. Когда Иван Карамазов, изобразив мировое зло в сгущенном виде, заявил, что он «почтительнейше» возвращает Богу свой билет на вход в Царствие небесное, Алеша напомнил ему, что Бог Сам принял участие в наших страданиях, чтобы помочь нашему освобождению от царства зла. Кто всем сердцем влечется к Богу, тот знает о Его близости к нам и ежеминутном благодатном участии в нашей жизни. Жизнь бесчисленного множества несчастных людей стала бы совершенно невыносимою, если бы не было у них сознания близости Бога. Раскольников спросил Соню Мармеладову:

«Так ты очень молишься Богу-то, Соня? — Что ж бы я без Бога-то была? — быстро, энергически прошептала она, мельком вскинув на него вдруг засверкавшими глазами, и крепко стиснула рукой его руку. — А тебе Бог что́ за это делает? — спросил он, выпытывая дальше. Соня долго молчала, как бы не могла отвечать. Слабенькая грудь ее вся колыхалась от волнения. — Молчите! Не спрашивайте! Вы не стоите... — вскрикнула она вдруг, строго и гневно смотря на него. — Все делает! — быстро прошептала она, опять потупившись».

Философски выработанной теодицеи, конечно, нет у Достоевского. Многие проблемы остались у него нерешенными до конца жизни. Особенно мучил его вопрос о страданиях детей. После душу выматы-

вающего рассказа об истязаниях пятилетней девочки, лицо которой родители вымазывали калом и запирали ее на целую ночь в холод в отхожее место, Иван Карамазов заявляет: «Для чего эта ахинея так нужна и создана! Без нее, говорят, и пробыть бы не мог человек на земле, ибо не познал бы добра и зла. Для чего познавать это чортово добро и зло, когда это столького стоит? Да ведь весь мир познания не стоит тогда этих слезок ребеночка к «Боженьке». Я не говорю про страдания больших, те яблоко съели и чорт с ними, и пусть бы их всех чорт взял, но эти, эти!» Из письма Достоевского к Любимову (10.V.1879) видно, что он считал этот вопрос не разрешимым для земного человеческого ума: «мой герой берет тему, по-моему, неотразимую: бессмыслицу страдания детей и выводит из нее абсурд всей исторической действительности». «Богохульство же моего героя будет торжественно опровергнуто в следующей (июньской) книге». Достоевский только надеется на то, что ради детей «сократится мучение перерождения человеческого общества в совершеннейшее». Вспомните, говорит он, что лишь для детей и для их золотых головок Спаситель наш обещал нам «сократить времена и сроки» («Дн. Пис.», 1877).

Победоносцев, прочитав главы «Бунт» Ивана Карамазова и «Великий инквизитор», тревожно спрашивал: «Что можно ответить на все эти атеистические положения?» Достоевский в письме из Эмса (24.VIII. 1879) сообщает ему, что в шестой части романа «Русский инок» опровержение Ивана будет дано в художественной картине, и опасается, «будет ли она достаточным ответом», «буду ли понятен».[1]) Опасения Достоевского оправдались. Такие читатели, как, например, английский исследователь Достоевского Карр, говорят, что упреки Богу Ивана Карамазова сильнее, чем защита Бога старцем Зосимою и Алешею. Они не понимают того, что ответ дан Достоевским

---

[1]) Н. Бельчиков, «Достоевский и Победоносцев», Красный Архив, II, 1922, Письма Достоевского к Победоносцеву, стр. 246.

не в рассудочных тезисах, а в «художественной картине»: он заключается в самой личности старца и Алеши; к тому же воспринять эти личности в художественной полноте могут только читатели, способные к христианскому духовному опыту.

Совершенно оставлены без ответа Достоевским также и вопросы о происхождении и смысле зла дочеловеческой природы. Жестокая борьба за существование и пороки в мире животных, не менее жестокая борьба в мире растений, стихийные катастрофы, наводнения, извержения вулканов, землетрясения, ураганы, грозы, пожары лесов и степей и т. п. — все это проявления неустроенности жизни на земле. Понятного и последовательного объяснения этих явлений, удовлетворяющего требованиям теодицеи, нет ни в философской, ни в богословской литературе. Я полагаю, что разработать теодицею, отвечающую на все эти вопросы, можно не иначе, как на основе метафизического персонализма. Попытка эта осуществлена мною в книге «Бог и мировое зло» (теодицея).

Как бы ни была неполна теодицея Достоевского, для него, как и для всякого христианина, твердо знающего, что Творец мира есть Бог, всемогущий, всеблагой и всеведущий, из этого убеждения вытекает возможность теодицеи. Может быть, наш земной разум не способен вполне удовлетворительно выработать ее, но в Царстве Божием, достигнув полного понимания мирового смысла, мы «радостно расскажем друг другу все, что было» (Эпилог «Братьев Карамазовых»).

Шестов, утверждающий, что Достоевский со времени «Записок из подполья», в которых он осмеивает все «великое и прекрасное», отдался до конца жизни философии безнадежности, глубоко неправ. В действительности он с этих пор окончательно отдал себе отчет в том, как мало подлинного величия и красоты в идеалах Чернышевского и всевозможных атеистов-социалистов, желающих принудительно осуществить земной рай единственно на началах науки и «му-

равьиной необходимости». О «Записках из подполья» он говорил В. В. Тимофеевой в 1873 г.: "es ist schon ein überwundener Standpunkt", «я могу написать теперь более светлое, примиряющее»[1]) И в самом деле, кто твердо знает, что Бог есть, и более, чем знает холодным умом, потому что вступает в молитвенное общение с Ним, тот и в самом глубоком несчастии может повторить вслед за Димитрием Карамазовым: «Нет, жизнь полна, жизнь есть и под землею». «Да и что такое страдание? Не боюсь его, хотя бы оно было бесчисленно». «И, кажется, столько во мне этой силы теперь, что я все поборю, все страдания, только чтобы сказать и говорить себе поминутно: я есмь! В тысяче мук — я есмь, в пытке корчусь — но есмь! В столпе сижу, но и я существую, солнце вижу, а не вижу солнца, то знаю, что оно есть. А знать, что есть солнце — это уже вся жизнь».

1) «Год работы с знаменитым писателем», «Истор. Вестник», 1904.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

АБСОЛЮТНЫЕ ЦЕННОСТИ

1. Абсолютная ценность личности

«Признание человеческой личности и свободы ее, а, стало быть, и ее ответственности, — говорит Достоевский, — есть одна из самых основных идей христианства» («Дн. Пис.», 1876). Христианин верит словам Священного Писания, что Бог сотворил человека по образу Своему. Образ Божий есть совокупность первозданных свойств человеческой личности; как все сотворенное Богом, они не могут быть разрушены грехом даже и на самой низшей ступени падения тварного существа. Сохраняя в себе о б р а з Божий, человек всегда остается способным использовать свободу своей воли для достижения такого совершенства личности, которая есть п о д о б и е Б о ж и е. Поэтому каждая личность есть абсолютная ценность и таит в себе возможность таких совершенств, какие не виданы на земле. Смотря на участников Рождественского бала, Достоевский мысленно говорил им: «Милые гости, клянусь, что каждый и каждая из вас умнее Вольтера, чувствительнее Руссо, несравненно обольстительнее Алкивиада, Дон-Жуана. Лукреций, Джульет и Беатричей. Вы не верите, что вы так прекрасны. А я объявляю вам честным словом, что ни у Шекспира, ни у Шиллера, ни у Гомера, если б и всех-то их сложить вместе, не найдется ничего столь прелестного, как сейчас, сию минуту, могло бы найтись между вами, в этой же бальной зале. Да что Шекспир! тут явилось бы такое, что и не снилось на-

шим мудрецам. Беда ваша в том, что вы сами не знаете, как вы прекрасны. Знаете ли, что даже каждый из вас, если б только захотел, то сейчас бы мог осчастливить всех в этой зале и всех увлечь за собой. И эта мощь есть в каждом из вас, но до того глубоко запрятанная, что давно уже стала казаться невероятною» («Дн. Пис.», 1876).

Размышляя о русских самоубийствах, Достоевский писал: «Самоубийца Вертер, кончая с жизнью, в последних строках, им оставленных, жалеет, что не увидит более «прекрасного созвездия Большой Медведицы», и прощается с ним. О, как сказался в этой черточке только что начинавшийся тогда Гёте! Чем же так дороги были Вертеру эти созвездия? Тем, что он сознавал каждый раз, созерцая их, что он вовсе не атом и не ничто перед ними, что вся эта бездна таинственных чудес Божиих вовсе не выше его мысли, не выше его сознания, не выше идеала красоты, заключенного в душе его, а, стало быть, равна ему и роднит его с бесконечностью бытия... и что за все счастие чувствовать эту великую мысль, открывающую ему: кто он? — он обязан лишь *своему лику человеческому*.

«Великий Дух, благодарю Тебя за лик человеческий, Тобою данный мне.

Вот какова должна была бы быть молитва великого Гёте во всю жизнь его» (там же).

Личность человеческая способна выйти из узкого круга своей ограниченной жизни, усвоить подлинно ценные цели всех существ, как свои собственные, и стать микрокосмом, т. е. вселенною в миниатюре. Наука и социализм, говорит Достоевский, берутся определить, «где кончается ваша личность и начинается другая»; «в христианстве и вопрос этот немыслим»[1]) Из этого не следует, будто христианство считает все личности сплывающимися в одно сплошное целое, в котором исчезают все различия. Наоборот, каждая

---

[1]) Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. Достоевского, 1883, стр. 356.

личность обладает неповторимым индивидуальным своеобразием и вносит в мир, исполняя свое идеальное назначение, такие ценности, которые не могут быть заменены деятельностью других тварных существ. Поэтому поведение наше в отношении друг к другу может руководиться лишь в мелочах повседневной жизни отвлеченными общими правилами морали; к тому же и их необходимо осуществлять в форме, своеобразно приспособленной к каждому единичному случаю. Когда же приходится столкнуться с значительным событием, общие правила кодекса морали оказываются зачастую вовсе не применимыми, и чуткая совесть обязывает человека совершить индивидуальный творческий акт для правильного подхода к чужой индивидуальности. Проблема эта оживленно обсуждается в современной философии под именем конкретной этики, которая дополняет собою этику закона и предостерегает ее против вырождения в законническую этику, ригористически не допускающую ни в каком случае отмены своих общих предписаний.

Достоевский в художественной форме борется против законнической морали и яркими образами показывает, что внушить правильный путь поведения может только любовь к человеку. Прежде всего вспоминается здесь рассказ князя Мышкина о несчастной Мари, затравленной всею деревнею с школьным учителем и священником во главе и спасенной князем от всеобщего убийственного презрения. Такое же значение имеет рассказ Ивана Карамазова о Ришаре, казненном за убийство; он в тюрьме впервые узнал Евангелие, и когда понял ужас своего преступления, пасторы, судьи и благотворительные дамы сопровождали его на эшафот, утешая: «умри, брат наш, умри во Господе, ибо и на тебя сошла благодать!» И вот, покрытого поцелуями братьев, брата Ришара втащили на эшафот, положили на гильотину и оттяпали-таки ему, по-братски, голову за то, что и на него сошла благодать» (V, 4).

Еще большее значение для осознания ценности

индивидуального творчества, вместо руководства отвлеченными правилами морали, имеет все поведение старца Зосимы, Алеши Карамазова, например, в его отношениях к Лизе Хохлаковой и к Грушеньке, Макара Ивановича, князя Мышкина.

2. Искание абсолютного добра

Абсолютное совершенство индивидуальной личности, ценное для всех существ, не осуществлено на земле; оно будет осуществлено в Царстве Божием. На земле, даже и в состоянии падения человек не находит полного удовлетворения ни в каких земных благах. Рано или поздно всякая личность поднимается на такую ступень нравственного развития, когда она сознательно начинает «горняя мудрствовати и горных искати, наше бо жительство на небесех есть». Слова эти произнес старец Зосима, когда постиг тайну души Ивана Карамазова, мучимую неверием в осуществимость добра, и советовал ему благодарить Бога за то, что он дал ему «сердце высшее, способное такою мукою мучиться» (II, 6).

Иногда цинические слова и поступки человека бывают следствием не крайней испорченности сердца, а только выражением отчаяния, вызванного открытием, что нет чистого добра на земле. Так можно объяснить, например, разговор Лизы Хохлаковой с Алешею, в котором она проявлялась, как «Бесенок». Она рассказывает ему, что хотела бы потихоньку зажечь дом и любоваться издали тем, как будут стараться потушить его; она хотела бы одна быть богатою, конфеты есть и сливки пить, а бедным ничего не давать. Заканчивает она эти мерзости рассказом об истязании мальчика, которому обрезали пальчики и распяли его, прибив гвоздями к стене. «Это хорошо!» говорит она. «Я иногда думаю, что это я сама распяла. Он висит и стонет, а я сяду против него и буду ананасный компот есть. Я очень люблю ананасный компот». Далее она рассказывает, что, прочитав в газете, об истя-

зании мальчика, она «всю ночь так и тряслась в слезах. Воображаю, как ребенок кричит и стонет (ведь четырехлетние мальчики понимают), а у меня все эта мысль про компот не отстает».

Можно предположить, что причудливое сочетание образа мучений мальчика с мыслью об ананасном компоте возникло в душе Лизы следующим образом. Видя или представляя себе что-либо особенно ужасное, человек может испытать хотя бы на секунду страх за себя и тотчас же успокоительное сознание, что мне то бояться нечего, я в полной безопасности и довольстве, в такой же мере, как бывает тогда, когда я «ем любимый ананасный компот». Открытие в себе такого пошлого эгоизма подрывает в человеке веру в существование чистого добра; тогда возникает презрение к себе, ко всему миру и желание всеобщего разрушения. Продолжение беседы показывает, что Лиза хочет чистой любви к себе Алеши и после ухода его она казнит себя за свою «подлость», нарочно ущемляя дверью свой палец до крови.

Даже и джентльмен с насмешливой ретроградной физиономией, предлагающий в «Записках из подполья» отправить «к чорту» все благоразумие вместе с Хрустальным дворцом, чтобы »опять по своей глупой воле пожить», поступает так не вследствие одного лишь крайнего произвола, а потому, что добро, которым восхищаются обыкновенные люди, считая его пределом совершенства, на самом деле заключает в себе оттенок пошлости. Такого здания, которое не подмывало бы выставить ему язык, «до сих пор не находится»; все они в конце концов похожи на «курятник».

Интересна тут, между прочим, ссылка на Хрустальный дворец. В свое время им очень восхищались, но теперь, когда он сгорел, многие лондонцы были очень довольны, считая его верхом безвкусия. Достоевский сразу заметил то, что оставалось скрытым от взоров Чернышевского до конца его жизни.

«Великий Инквизитор», социальный реформатор, желающий и с п р а в и т ь подвиг Христа, не веря в Бога и бессмертие, не допускает возможности абсолютно-

го добра. Поэтому он ставит себе целью дать людям «тихое, смиренное счастье, счастье слабосильных существ, какими они и созданы», соединив их всех «в бесспорный общий и согласный муравейник». Для этого ему нужно усыпить совесть человека, принизить его идеал и вытравить в нем жажду совершенной свободы. «У нас, — говорит Инквизитор Христу, — все будут счастливы и не будут более ни бунтовать, ни истреблять друг друга, как в свободе Твоей, повсеместно. О, мы убедим их, что они тогда только и станут свободными, когда откажутся от свободы своей для нас и нам покорятся».

Христианский идеал, наоборот, ставит человека безмерно высоко и требует от него осуществления божественного добра в царстве Божием, где единодушие основано не на муравьиной необходимости, а на свободной общей любви к абсолютным ценностям красоты, истины и нравственного добра. Совесть человека, сколько бы ее ни усыпляли преходящими благами, рано или поздно всегда заговорит в защиту этого идеала и потому человек в земных условиях никогда не успокоится, всегда будет бунтовать против того, что препятствует или кажется препятствующим достижению идеала.

Обсуждая вопрос о самоубийстве повивальной бабки Писаревой, Достоевский писал: «если сказать человеку: нет великодушия, а есть стихийная борьба за существование (эгоизм) — то это значит отнимать у человека личность и свободу». Писарева, желая быть полезной обществу, поступает в училище для повивальных бабок. Она хотела бы видеть «красоту людей и мира, проявить сама великодушие», но сторонники атеистического материализма говорят ей, что в природе существует только борьба за существование, «великодушия нет, а ступайте в повивальные бабки — будьте там полезны». «Но если нет великодушия, не надо быть полезным. Кому это? Под конец полное разочарование», душевная пустота и самоубийство («Письма», III, № 551).

Роман «Дон-Кихот Ламанчский» всегда был для

Достоевского предметом глубокого почитания. «Такие книги, — пишет он, — посылаются человечеству по одной в несколько столетий». «Взять уже то, что этот Санхо, олицетворение здравого смысла, благоразумия, хитрости, золотой середины, попал в друзья и спутники к самому сумасшедшему человеку в мире; именно он, а ни кто другой! Все время он обманывает его, надувает как ребенка и в то же время вполне верит в его великий ум, до нежности очарован величием сердца его, вполне верит во все фантастические сны великого рыцаря и ни разу, во все время, не сомневается, что тот завоюет ему, наконец, остров!» Достоевский рекомендует изучение этой книги в школах, потому что знакомство юноши с нею «заронило бы в сердце его великие вопросы, и способствовало бы отвлечь его ум от поклонения вечному и глупому идолу середины, вседовольному самомнению и пошлому благоразумию». В этой книге, говорит Достоевский, раскрыта «роковая тайна человека и человечества»: «величайшая красота человека, величайшая чистота его, целомудрие, простодушие, незлобивость, мужество и, наконец, величайший ум, — все это нередко обращается ни во что, проходит без пользы для человечества и даже обращается в посмеяние человечеством единственно потому, что человеку недостает одного только последнего дара — именно: г е н и я, чтоб управить всем богатством этих даров и всем могуществом их, — управить и направить все это могущество на правдивый, а не фантастический и сумасшедший путь деятельности, во благо человечества. Но гения, увы, отпускается на племена и народы так мало, так редко». Поэтому «эту самую г р у с т н у ю из книг не забудет взять с собою человек на последний суд Божий» («Дн. Пис., 1877 сент.).

Не удивительно, что исторический процесс, за неимением гениальных святых, совершается под руководством ограниченных людей, которые принимают второстепенные причины за первоначальные («Зап. из подполья»). Например, поясню я мысль Достоевского, такой деятель, как Ленин и подобные ему фана-

тики-марксисты, принимают экономические факторы за первичную основу развития человечества.

Делая горестные наблюдения над ходом исторического процесса, Достоевский вовсе не обманывался мыслью, что достижение абсолютного идеала можно осуществить одним скачком. В беседе со Ставрогиным епископ Тихон, в согласии с опытом христианских подвижников, «доказывает, что прыжка не надо делать, а восстановить человека в себе надо (долгой работой и тогда делайте прыжок). — А вдруг нельзя? — Нельзя. Из ангельского дело будет бесовское».[1])

Медленность и постепенность совершенствования не указывает на отказ от абсолютного добра, если человек не упускает его из виду и неуклонно стремится к нему, как конечной, хотя и отдаленной, цели. На этом пути необходимо избегать абсолютирования относительных ценностей. Именно русский народ, по мнению Достоевского, свободен от этой ошибки. «Мы народ свежий и у нас нет святынь quand même. Мы любим наши святыни, но потому лишь, что они в самом деле святы. Мы не потому только стоим за них чтобы отстоять ими l'Ordre. Святыни наши не из полезности их стоят, а по вере нашей». «Ни одна святыня наша не побоится свободного исследования, но это именно потому, что она крепка в самом деле. Мы любим святыню семьи, когда она в самом деле свята, а не потому только, что на ней крепко стоит государство. А веря в крепость нашей семьи, мы не побоимся, если, временами, будут исторгаемы плевелы, и не испугаемся, если будет изобличено и преследуемо даже злоупотребление родительской власти. Не станем мы защищать эту власть quand même».

Говоря о русских адвокатах, которые защищая своего клиента, решаются иногда с помощью изворотливого ума называть черное белым, Достоевский говорит: «Что ж, неужто я посягаю на адвокатуру, на новый суд? Сохрани меня Боже!» «Я ищу святынь, я

---

[1]) Записные тетради Ф. М. Достоевского, подготовка к печати Е. Н. Коншиной, Академия, 1935, стр. 203.

люблю их, мое сердце их жаждет;» «но все же я хотел бы святынь хоть капельку посвятее; не то стоит ли им поклоняться!» («Дн. Пис.», 1876).

Достоевский высоко ценит русский народ именно за то, что путеводною звездою для него служит настоящая святыня, Христос. «Пусть в нашем народе зверство и грех, но вот что в нем есть неоспоримо: это именно то, что он, в своем целом, по крайней мере (и не в идеале только, а в самой заправской действительности) никогда не принимает, не примет и не захочет принять своего греха за правду! Он согрешит, но всегда скажет, рано ли поздно ли: я сделал неправду. Если согрешивший не скажет, то другой за него скажет, и правда будет восполнена» («Дн. Пис.» 1881).

Святость есть подлинный идеал русского народа. Поэтому, задумав роман «Житие великого грешника», Достоевский хочет вывести в нем «величавую, положительную, святую фигуру» Тихона Задонского. «Это уж не Костанжогло-с, — пишет он Майкову — и не немец (забыл фамилию) в Обломове. Почем мы знаем: может быть, именно Тихон-то и составляет наш русский положительный тип, который ищет наша литература, а не Лаврецкий, не Чичиков, не Рахметов и проч. и не Лопуховы, не Рахметовы. Правда, я ничего не создам, я только выставлю действительного Тихона, которого я принял в свое сердце давно с восторгом» (№ 346, 25.III.1870).

Замысел этот так дорог Достоевскому и столь интимно близок ему, что он умалчивает о нем в письме к Страхову и сообщает его только А. Н. Майкову.

Смесь добра и зла в земной жизни есть только временное состояние человека. Можно думать, что мысли Ставрогина в беседах с Шатовым, намеченные в Записных тетрадях» к «Бесам»,[1]) в значительной мере принадлежат самому Достоевскому: «Мы очевидно существа переходные и существование наше на земле есть очевидно (процесс) беспрерывное существова-

---

[1]) Записные тетради Достоевского, 1935.

ние куколки, переходящей в бабочку»; «я думаю, люди становятся бесами или ангелами». Силу для поднятия к идеалу абсолютного добра человек черпает из веры во Христа. «Многие думают, что достаточно веровать в мораль Христову, чтобы быть христианином.. Не мораль Христова, не учение Христа спасет мир, а именно вера в то, что Слово плоть бысть». «При этой только вере мы достигаем обожания, того восторга, который наиболее приковывает нас к Нему непосредственно и имеет силу не совратить человека в сторону. При меньшем восторге человечество, может быть, непременно бы совратилось, сначала в ересь, потом в безбожие, потом в безнравственность, а под конец в атеизм и в троглодитство, и исчезло, истлело бы». Атеисты способны выработать только «пищеварительную философию»; строя жизнь на одних лишь научных основаниях, они могут дойти до крайних ступеней бесчеловечности: «если средства науки, например, окажутся недостаточными для пропитания и жить будет тесно, то младенцев будут бросать в нужник или есть».

При жизни Достоевского отход от христианской культуры еще не зашел так далеко, но наше время уже становится свидетелем исполнения предсказаний Достоевского. Там, где абсолютною ценностью признается не Царство Божие и идеалы Христа, а коммунистический строй, или раса, или государство, уже осуществляется такое истязание человека и такое принижение личности, которое имеет подлинно сатанинский характер. Удержаться навсегда в срединном царстве бытия невозможно: последовательное развитие каждого существа ведет или к Царству Божию или к царству сатаны.

3. Красота

«Красота спасет мир» — эта мысль принадлежит не только князю Мышкину («Идиот»), но и самому Достоевскому. «Дух Святый, — пишет Достоевский в заметках к «Бесам», — есть непосредственное пони-

мание красоты, пророческое сознавание гармонии, а, стало быть, неуклонное стремление к ней».[1]) Намеченное здесь понимание красоты полнее выражено Вл. Соловьевым и в настоящее время разрабатывалось от. С. Булгаковым. Подлинная красота есть духовное совершенство и смысл, воплощенные в совершенной телесности, сполна преображенной в Царстве Божием или хотя бы отчасти преображенной в земной действительности. Иными словами, красота есть конкретность воплощенной положительной духовности в пространственных и временных формах, пронизанных светом, цветами, звуками и другими чувственными качествами. Воплощение духовности есть необходимое условие полной реализации ее. Отсюда следует, что красота есть великая абсолютная ценность, завершающая остальные абсолютные ценности, святость, нравственное добро, истину, мощь и полноту жизни, когда они достигают совершенного конкретного выражения во вне. Через красоту открывается ценность всех остальных видов добра в особенно увлекательной форме. Поэтому, влияя без приказаний, без заповедей, без нарушения свободы, красота может преодолеть не только обыденный эгоизм, но и титаническую гордыню: она может побудить человека забыть свое самолюбивое я и самоотверженно служить добру. Даже гордый демон-богоборец может под влиянием красоты воскликнуть:

Хочу я с небом примириться,
Хочу любить, хочу молиться,
Хочу я веровать добру.

Все существа имеют в себе аспект красоты, или первозданной, или связанной с движением их к совершенству, или, по крайней мере, с обнаружением мирового смысла. Во всем мире можно найти красоту и полюбить мир. В главе о «Теодицее Достоевского» была речь об этой ценности мира. Остается лишь прибавить еще несколько подробностей.

---

[1]) «Записные тетради Ф. М. Достоевского», 1935, стр. 296.

Достоевский признавал осмысленность даже и неорганической природы, а, следовательно, возможность и в ней красоты, как воплощения духовности. В письме к Тургеневу по поводу его рассказа «Призраки», он говорит, что такие «картины как утес и проч » содержат в себе «намеки на стихийную, еще не разрешенную мысль (ту самую мысль, которая есть во всей природе)».

Эстетическими впечатлениями Достоевский так дорожил, что отправлялся иногда на другой конец Петербурга полюбоваться зданием или группою домов. Приятель его д-р Яновский поясняет, что он делал это по любви «не к искусству, а к природе»: он «любуется не столько техникою здания, сколько прелестью его освещения, например, заходящим солнцем».[1])

В искусстве высшая красота достигнута там, где художественное творчество вдохновляется религиозными и именно христианскими темами.[2]) Достоевский отметил это, считая труднейшею и высшею задачею изобразить положительный характер, лицо, достигшее святости. И в творчестве других художников он более всего ценил изображение святости. Он особенно любил "Les Misérables" В. Гюго. Часами простаивал Достоевский перед Сикстинскою Мадонною. Красота многих готических соборов увлекала его. В Москве он особенно любил красоту церкви Успения Божией Матери (что на Покровке).

В художественных произведениях самого Достоевского есть возвышенная красота. Но чаще всего эта красота воплощена в жизненное содержание, столь волнующее своим драматизмом, что читатель не может сосредоточиться на эстетической стороне творчества Достоевского подобно тому, как в жизни, присутствуя при реальной драме, у нас нет сил созерцать ее красоту. Нужно много раз читать и переживать произведения Достоевского, чтобы достигнуть

---

1) «Воспоминания о Достоевском», «Русский Вестник», 1885, апрель.

2) См. об этом книгу И. А. Ильина «Основы художества. О совершенном в искусстве». 1937, Рига.

того спокойствия и широты созерцания, которые необходимы для видения их красоты. Несомненна красота такого цельного произведения, как весь роман «Игрок», или таких сцен, как чтение Евангелия Сонею по просьбе Раскольникова, или кутежа в Мокром перед арестом Димитрия Карамазова, или Легенды о Великом Инквизиторе. Рассказ «Хозяйка» даже приближается к тому виду красоты, который свойствен Тургеневу и наименее был доступен Достоевскому.[1])

Князь Мышкин у Достоевского говорит, что «красота спасет мир» и у того же Достоевского Димитрий Карамазов в своих бурных излияниях перед Алешею заявляет: «Красота — это страшная и ужасная вещь. Страшная, потому что неопределимая, а определить нельзя, потому что Бог задал одни загадки. Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут». «Иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом Содомским. Еще страшнее кто уже с идеалом Содомским в душе не отрицает и идеала Мадонны, и горит от него сердце его, и воистину, воистину горит, как и в юные беспорочные годы. Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил». «В Содоме ли красота? Верь, что в Содоме то она и сидит для огромного большинства людей, — знал ты эту тайну иль нет? Ужасно то, что красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей».

Без сомнения, Достоевский согласен и с князем Мышкиным и с Димитрием Карамазовым. Как это понять. — Красота есть величайшая ценность. Поэтому и подделки ее наиболее соблазнительны и наиболее опасны. Нужна большая чуткость, чтобы уберечься от них. И. Лапшин в своей статье «Ценность красоты» приводит много примеров красоты с червоточиною. Так, «очаровательная героиня «Ярмарки тще-

---

[1]) Критические статьи А. Волынского о Достоевском особенно могут открыть глаза читателя на красоту в творениях Достоевского.

славия» Теккерея, Ребекка Шарп, имела привычку разговаривать с опущенными глазами, скрывая таящуюся в них экспрессию злобы, коварства и жестокости; когда она подымала глаза вверх, они излучали очарование». Вывод, к которому приходит проф. Лапшин, таков: «Умственная ограниченность, нравственная низость — бестиальная чувственность, жестокость, коварство, придают даже формально красивому лицу отталкивающее выражение — красота оказывается мертвою маскою, за которою скрывается душевная дисгармония. Конечно, найдутся люди, которые будут утверждать, что красивому лицу экспрессия наглости, жестокости, коварства и т. д. может придавать еще высшее эстетическое значение, но с утверждающими это бесполезно спорить, так как ими, очевидно, руководят не суждения эстетического вкуса, основанные на незаинтересованном созерцательном удовольствии (bloss kontemplative Lust), а извращенные чувства, лежащие за пределами чисто эстетической оценки».[1])

Однако, есть основания утверждать, что даже и тот, кто поддается приманке ложной красоты, рано или поздно открывает ложь, когда освобождается от извращенных чувств. Поэтому в конце концов подлинная красота способна победить и спасти мир.

4. Личная индивидуальная любовь

Иисус Христос свел свое учение к двум заповедям — любви к Богу и любви к ближнему. Любовь имеет множество видоизменений. Предмет любви есть всякая положительная или кажущаяся положительною ценость, которую человек стремится осуществить, усвоить или, по крайней мере, воспринять. Поэтому возможна любовь к науке, искусству, спорту, любовь к своему здоровью, к телесным наслаждениям

---

[1]) В сборнике «Жизнь и смерть» памяти д-ра Н. Е. Осипова, Прага 1936, стр. 43.

и т. п., и т. п. От самых высоких видов любви можно установить ряд ступеней, переводящих к мелким проявлениям ее и, далее, к предосудительным и отвратительным.

Среди возвышенных форм любви первое место занимает любовь к индивидуальной личности, и ее-то имеет в виду Иисус Христос. Достоевский знает это, и все положительные лица его романов от князя Мышкина до Алеши Карамазова характеризуются высоко развитою способностью индивидуальной личной любви. Алеша Карамазов изображен как «ранний человеколюбец». В ответ на слова Ракитина «любят за что-нибудь, а вы что мне сделали оба?» — Грушенька говорит: «А ты ни за что люби, вот как Алеша любит». Любовь «ни за что» и есть настоящая индивидуальная личная любовь. Если любят за что-либо определенное, за ум, за доброту, за храбрость, то предметом любви оказывается не столько индивидуальная личность, сколько ценность отдельных ее качеств и проявлений. Такая любовь не прочна. Настоящая личная любовь направлена на индивидуальное я любимого существа во всей его целости; она предвосхищает идеальное осуществление его индивидуальности в ее подлинной единственности и своеобразии, невыразимом словами. Только о такой любви можно сказать, что она «сильнее смерти»: она связывает любящего с любимым на вечные времена. Даже и недостатки человека, особенно ребенка, не составляют препятствия для этой любви; скорее, наоборот, кто усмотрит просвечивающую сквозь них своеобразную единственность личности, ее «подобие Божие», тот привязывается к ней особенно ревностною любовью, как бы защищающею ценность любимого от осуждений. «Любите человека и во грехе его, — говорит старец Зосима, — ибо сие уже подобие Божеской любви и есть верх любви на земле».

В записных тетрадках к «Идиоту» Достоевский различает три вида любви: 1. страстно-непосредственную любовь, Рогожина; 2. любовь из тщеславия —

Ганя; 3. любовь христианскую — князя.[1]) В первом и втором виде на первом плане стоит любовь к себе и только в третьем виде — бескорыстная любовь к чужой личности во всей ее целости.

Ипполит (в «Идиоте») в своей предсмертной «статье», рассказывая о докторе Гаазе, старавшемся облегчить участь всех преступников, отправляемых на каторгу, и проявлявшем необыкновенную доброту и умение подойти к человеку, называет его поведение «приобщением одной личности к другой»: совершая доброе дело, «вы отдаете часть вашей личности и принимаете в себя часть другой; вы взаимно приобщаетесь один другому» (III, 6). Слово «приобщение» здесь очень удачно: оно указывает, как это и пояснено словами о взаимоприятии личностей, на о н т о л о г и ч е с к у ю связь лиц, созидаемую любовью. Всякая любовь к какой угодно ценности есть включение ее в состав нашего бытия, «интроцепция» ее, как это назвал В. Штерн в своей книге "Die menschliche Persönlichkeit". Строение мира таково, что все части его могут образовать интимное бытийственное единство; это особенно поразительно в том случае, когда такая связь устанавливается между двумя личностями, существами, из которых каждое обладает своею творческою силою и своею самостоятельно действующею волею. Как уже было указано выше, Достоевский, настаивая на самостоятельности каждой личности, в то же время признает бытийственную сращенность всего человечества в единое целое, в силу чего и возможно «приобщение» личности друг к другу. Иногда оно бывает взаимным, иногда односторонним, если любовь не встречает ответа. Такую онтологическую теорию любви философски разработал от. П. Флоренский в своей книге «Столп и утверждение истины», опираясь на свое учение о единосущии личностей.[2])

---

[1]) Из архива Достоевского. «Идиот». Ред. Сакулина и Бельчикова, 1931, стр. 101.

[2]) Изложение его учения и некоторые дополнения к нему см. в моей книге «Условия абсолютного добра», гл. «Любовь».

Любовь к личности — могучая сила. «Видя грех людей, — говорит старец Зосима, — спросишь себя: взять ли силой али смиренною любовью? Всегда решай: возьму смиренною любовью. Решишься так раз навсегда, и весь мир покорить возможешь. Смирение любовное — страшная сила, изо всех сильнейшая, подобной которой и нет ничего». Ясновидение любящего открывает ему идеальные возможности, таящиеся в любимом, и вследствие онтологической связи, устанавливающейся между ними, помогает любимому осознать и ускорить творчески совершенное осуществление своей индивидуальности в ее незаменимой никем ценности.

Всего замечательнее то, что личность самого любящего духовно вырастает под влиянием любви. Димитрий Карамазов говорит Алеше в тюрьме о Грушеньке и своей любви к ней: «Прежде меня только изгибы инфернальные томили, а теперь я всю ее душу в свою душу принял и через нее сам человеком стал». Чувственная любовь вела к распаду души Димитрия; наоборот, любовь к целостной личности другого человека может быть осуществлена не иначе, как целостною личностью любящего, следовательно, помогает творческому осуществлению его собственной индивидуальности.

Веру в бессмертие Достоевский считает условием любви к человечеству: если бы человек был преходящим существом, уничтожаемым смертью, жизнь утратила бы смысл и не заслуживала бы любви. Можно высказать и обратное положение: индивидуальная любовь к конкретной личности открывает истину бессмертия человека. В самом деле, такая любовь направлена не на отдельные проявления человека, а на целое его личности и абсолютную, следовательно, вечную ценность ее; поэтому она помогает опознанию бессмертия личности.[1])

Личная любовь делает человека зорким ко всем особенностям конкретного индивидуального положе-

---

[1]) См. статью кн. С. Н. Трубецкого «Вера в бессмертие».

ния и является источником творческого поведения, руководящегося не отвлеченными правилами морали, а индивидуальным тактом. Таков Алеша Карамазов: он, по словам Достоевского, «реалист», не в том смысле, , что он ползает по земле, а в том, что он видит конкретную земную действительность, хотя и восходит от нее к сверхземному миру. Выслушивая извращенные высказывания Лизы, Алеша не отгораживается от нее порицаниями, которые поставили бы преграду между нею и им; он только метко характеризует ее состояние краткими словами, не теряя веры в добрую основу ее души. Также побеждает он и своего отца, никогда не осуждая его, но и не спускаясь на его уровень.

Конкретная любовь может простираться на все живые существа и даже на всю природу. Высшие проявления ее, связанные с любовью к Богу, сопутствуются просветлением духа. «Любите все создание Божие, и целое, и каждую песчинку, — говорит старец Зосима. — Каждый листик, каждый луч Божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну Божию постигнешь в вещах. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать все далее и более, на всяк день. И полюбишь, наконец, весь мир уже всецелою, всемирною любовью. Животных любите: им Бог дал начало мысли и радость безмятежную. Не возмущайте же ее, не мучьте их, не отнимайте у них радости, не противьтесь мысли Божией. Человек не возносись над животными: они безгрешны, а ты со своим величием гноишь землю своим появлением на ней и след свой гнойный оставляешь после себя, — увы, почти всяк из нас. — Деток любите особенно, ибо они тоже безгрешны, яко ангелы, и живут для умиления нашего, для очищения сердец наших и как некое указание нам. Горе оскорбившему младенца». «Юноша, брат мой, у птичек прощения просил: оно как бы и бессмысленно, а ведь правда, ибо все как океан, все течет и соприкасается, в одном месте тронешь, в другом конце мира отдается.

Пусть безумие у птичек прощения просить, но ведь и птичкам было бы легче, и ребенку, и всякому животному около тебя, если бы ты сам был благолепнее, чем ты есть теперь, хоть на одну каплю да было бы. Все как океан, говорю вам. Тогда и птичкам стал бы молиться, всецелою любовию мучимый, как бы в восторге каком, и молить, чтоб и они грех твой отпустили тебе. Восторгом же сим дорожи, как бы ни казался он людям бессмысленным». Такое любовное приятие мира может переживать даже и человек, отдавшийся чувственным страстям, если в своей жажде жизни он не обособляется от других существ, а сочувственно приобщается к ним. «Пусть я проклят, — восклицает Димитрий Карамазов в своей Исповеди горячего сердца, — пусть я низок и подл, но пусть и я целую край той ризы, в которую облекается Бог мой; пусть я иду в то самое время вслед за чортом, но я все-таки и Твой сын, Господи, и люблю Тебя, и ощущаю радость, без которой нельзя миру стоять и быть.

«Душу Божьего творенья
Радость вечная поит,
Тайной силою броженья
Кубок жизни пламенит;
Травку выманила к свету
В солнце хаос развила
И в пространствах, звездочету
Неподвластных, разлила.

У груди благой природы,
Все что дышит, радость пьет;
Все созданья, все народы
За собой она влечет;
Нам друзей дала в несчастьи,
Гроздий сок, венки Харит,
Насекомым — сладострастье...
Ангел — Богу предстоит».

(«Песнь радости» Шиллера).

Индивидуальная личная любовь человека к чело-

веку, наиболее конкретная и, казалось бы, наиболее естественная, в действительности с большим трудом дается человеку. «Я никогда не мог понять, как можно любить своих ближних, — говорит Иван Карамазов Алеше. — Именно ближних-то, по-моему, и невозможно любить, а разве лишь дальних». «Чтобы полюбить человека, надо, чтобы тот спрятался, а чуть лишь покажет лицо свое — пропала любовь». «По-моему, Христова любовь к людям есть в своем роде невозможное на земле чудо». «Положим, я, например, глубоко могу страдать, но другой никогда ведь не может узнать, до какой степени я страдаю, потому что он другой, а не я, и, сверх того, редко человек согласится признать другого за страдальца (точно будто это чин). Почему не согласится, как ты думаешь? Потому, например, что от меня дурно пахнет, что у меня глупое лицо, потому, что я раз, когда-то, отдавил ему ногу. К тому же страдание и страдание: унизительное страдание, унижающее меня, голод, например, еще допустит во мне мой благодетель, но чуть повыше страдание, за идею, например, нет он это в редких разве случаях допустит, потому что он, например, посмотрит на меня и вдруг увидит, что у меня вовсе не то лицо, какое по его фантазии должно бы быть у человека, страдающего за такую-то, например, идею». «Отвлеченно еще можно любить ближнего и даже иногда издали, но вблизи почти никогда. Если бы все было как на сцене, в балете, где нищие, когда они появляются, приходят в шелковых лохмотьях и рваных кружевах и просят милостыню грациозно танцуя, ну, тогда еще можно любоваться ими. Любоваться, но все-таки не любить».

Не удивительно, что индивидуальная личная любовь редко достигается человеком. Чтобы она возникла, необходима мистическая интуиция, улавливающая чужую индивидуальность во всей ее неповторимой и незаменимой ценности.[1]) Возникновению этого

[1]) См. мою книгу «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» гл. «Человеческое я как предмет мистической интуиции».

утонченного акта легко могут помешать внешние препятствия, о которых говорит Иван Карамазов, например, одежда человека или какая-либо неприятная черта лица его. Еще более велики внутренние препятствия, отделяющие нас от чужой индивидуальности, — себялюбие, соперничество, комплекс малоценности, мешающий признать чужие достоинства и т. п. Даже и тогда, когда любовь уже зарождается, развитию и укреплению ее мешает неспособность выразить ее, которую так мучительно наблюдал в самом себе Достоевский. Боязнь быть отвергнутым или показаться смешным, сентиментальным, неловким при выражении чувств, составляющих самое дорогое содержание души, парализуют человека и он остается замкнутым в своей обособленности. В потрясающем рассказе «Кроткая» Достоевский подробно описал это неумение любить и неумение высказать зародившуюся любовь вследствие «бесовской гордости». Чтобы преодолеть внешние и внутренние препятствия, нужны особо благоприятные условия, например в отношениях мужчины и женщины половая любовь, побуждающая так глубоко проникнуть в чужое я, что возникает вместе с половою любовью индивидуальная личная любовь. Благоприятны также условия для возникновения любви к детям вследствие слабости и незащищенности их, невинности и неучастия в деловой жизни взрослых.

Стремясь выйти из своего обособления и узкого круга себялюбия, человек жаждет любви, но трудности подлинного осуществления личной любви ведут к замене ее суррогатом — любовью к кошечкам, собачкам. Любовь к человеку иногда заменятся любовью к человечеству. Старец Зосима рассказывает госпоже Хохлаковой об одном умном наблюдательном докторе, который говорил о себе: «Чем больше я люблю человечество вообще, тем меньше я люблю людей в частности, т. е. порознь, как отдельных лиц. В мечтах я нередко, говорит, доходил до странных помыслов о служении человечеству и, может быть, действительно пошел бы на крест за людей, если бы

это вдруг как-нибудь потребовалось, а между тем я двух дней не в состоянии прожить ни с кем в одной комнате, о чем знаю из опыта. Чуть он близко от меня, и вот уж его личность давит мое самолюбие и стесняет мою свободу. В одни сутки я могу даже лучшего человека возненавидеть: одного за то, что он долго ест за обедом, другого за то, что у него насморк и он беспрерывно сморкается. Я, говорит, становлюсь врагом людей, чуть-чуть лишь те ко мне прикоснутся. Зато всегда так происходило, что чем более я ненавижу людей в частности, тем пламеннее становилась любовь моя к человечеству вообще».

Достоевский подозревает, что любовь к человечеству в действительности чаще всего бывает любовью к отвлеченным ценностям общественной жизни, к лозунгу «свобода, равенство и братство», или к правовому государству, или к планам коммунистического строя и т. п. «Любить общечеловека, — говорит он в «Дневнике Писателя», — значит наверно уж презирать, а подчас и ненавидеть стоящего подле себя настоящего человека» В глубине этих видов любви, более легких, чем любовь к личности, чаще всего лежит какой-нибудь вид самопревознесения. Такова, например, любовь Миусова. После скандального поведения Федора Павловича у старца Зосимы Миусов, придя к игумену монастыря на обед, принес ему в происшедшем извинения со светскою любезностью и находчивостью. «Произнеся последние слова своей тирады, он остался собою совершено доволен, до того, что и следов недавнего раздражения не осталось в душе его. Он вполне и искрено любил опять человечество».

Не всякую любовь к человечеству Достоевский оценивает низко. Несомненно, встречается и такая любовь к человечеству в целом, к его судьбам и гармоническому устроению его жизни, которая сопутствуется благожелательным подходом к каждой отдельной личности, способностью чуткого проникновения в индивидуальные положения и бережным отношением к человеку. Такую любовь и к человечеству и к

отдельным людям Достоевский находил в художественном творчестве Шиллера и потому высоко ценил его. Долинин говорит, что «Шиллер с ранней молодости до самых последних лет воспринимается Достоевским как величайший гуманист, неиссякаемый источник всеобъемлющей любви к человечеству и к миру в целом. Помимо целого ряда отзывов, хоть и беглых, но всегда восторженных, которые мы находим как в письмах, так и в «Дневнике Писателя», нужно указать на третью кульминационную главу третьей книги «Братьев Карамазовых», построенную на «Песни радости» Шиллера. Шиллеровский экстаз любви прямо и указан здесь, как один из основных элементов всей идеологической концепции романа. Также в «Записках из подполья», где взят в основу (в плане пародийном) тот же шиллеровский гуманизм. Укажем еще на анонимную редакционную заметку во второй книге журнала «Время» за 1861 г. — «Нечто о Шиллере»: «Мы должны особенно ценить Шиллера, потому что ему было дано не только быть великим поэтом, но сверх того быть нашим поэтом, его поэзия доступнее сердцу, чем поэзия Гёте и Байрона».[1])

Еще более высокое выражение и жизненное осуществление любви не только к человечеству, но и к отдельному человеку Достоевский нашел у некоторых святых, особенно у св. Тихона Задонского. Исследуя связь творчества Достоевского с его религиозными интересами, Плетнев показывает, что «умиленно-сентиментальное» отношение ко всему миру и к «красе мира» у старца Зосимы и у Макара Долгорукого сответствует стилю писаний св. Тихона Задонского.[2])

Личную индивидуальную любовь Достоевский считает высшим, после любви к Богу, проявлением

---

1) Достоевский, «Письма», I т. стр. 471.

2) Плетнев, «Сердцем мудрые» (О «старцах» у Достоевского, в сборнике «О Достоевском», II, ред. А. Бема, Прага, 1933, стр. 82.

человека. И это понятно: личность, как индивидуальное, т. е. единственное и незаменимое я, есть высшая ценность в мире. Поэтому художественное творчество Достоевского посвящено, главным образом, изображению судеб личности. Своеобразие и глубокое значение этой черты творчества Достоевского превосходно выяснил С. Аскольдов в статье «Религиозно-этическое значение Достоевского».[1]) «Гоголь, Островский, Лесков, — говорит Аскольдов, — по преимуществу изображают типы, Тургенев и Л. Толстой — характеры, а «специальность Достоевского — изображение личности». «Личность — это оформленность наиболее внутреннего происхождения и наиболее индивидуализированная. В ней всегда явственно ощутим для всяких внешних воздействий непреодолимый стержень единственного в мире и неповторяемого человеческого я». Личность, как индивидуальное существо, требует, чтобы «все нормы жизни» получили ее «личную санкцию», были «избраны или рефлектирующею мыслью или иррациональною моральною интуициею и опытом». Поэтому ярко выраженная личность нередко вступает в столкновение с внешними условиями, общепринятыми нравами и правилами морали, мало того, совершает даже преступления в своих поисках «высшего или, во всяком случае, имеющего более глубокое обоснование» пути поведения. Особенно интересует Достоевского «моральный кризис безрелигиозного сознания» и печальные следствия европейского безрелигиозного гуманизма, опыт которых подтверждает старую истину, что религия есть «истинная и единственная опора нравственного закона».

Соглашаясь с Аскольдовым, я займусь теперь рассмотрением личности в художественном творчестве Достоевского с целью отдать себе отчет, какое значение в судьбе личности имеет ее отношение к Богу и религиозным началам.

---

[1]) Сборник «Ф. М. Достоевский», ред. Долинина, 1922.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ЛИЧНОСТЬ В ХУДОЖЕСТВЕННОМ ТВОРЧЕСТВЕ ДОСТОЕВСКОГО

1. Грехопадение

Каждый человек, как личность, если не сознательно, то в подсознании своем, интимно связан с Богом, как абсолютным Добром, и со своим собственным абсолютно совершенным будущим, которое осуществится в Царстве Божием. Только в этом будущем личность достигает совершенной полноты жизни и творчески осуществляет свое индивидуальное бесконечно ценное своеобразие. К этой цели полноты жизни стремится всякое существо. Есть лица, которые изначала, стремясь к полноте жизни, руководятся в своем поведении любовью к Богу, а, следовательно, вместе с Богом, и любовью ко всем сотворенным Им существам; эта любовь выражается в том, что они, не нарушая ничьей свободы, стремятся в гармоническом единодушии со всем миром соборно осуществлять полноту жизни. Такие лица от века и до века принадлежат к Царству Божию; они причастны всеведению Божию и в союзе с Богом способны к такому мирообъемлющему творчеству, в котором осуществляется для них полнота жизни.

Первичный творческий акт, свободно начинающий жизнь личности, может быть и иным. Он может быть любовью к полноте жизни прежде всего *для себя* или, если для всех, то непременно *по моему изволению*, т. е. без уважения к чужой свободе и к чужому индивидуальному своеобразию. В основе такого поведения лежит перевес любви к себе над

любовью к Богу и другим существам. Вступление на такой путь жизни есть грехопадение. Оно ведет к столкновению целей себялюбивого существа с целями других существ, следовательно, к обособлению его от Бога и от других существ, к стеснению их и к борьбе с ними. Себялюбец, предоставленный одним своим силам, оказывается слабым, ограниченным, лишенным знания, стесняемым бесчисленными препятствиями в своей деятельности. Вместо полноты жизни, получается скудость ее. Поэтому ни один поступок себялюбца, даже и при достижении целей, которые он ставит себе, не может вполне и на долго удовлетворить его: слишком велико различие между основным, хотя бы и бессознательным стремлением к идеалу божественного совершенства и поведением, осуществляющим лишь жалкую земную действительность. «Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te, Domine» (беспокойно сердце наше, пока не найдет покоя в Тебе, Господи), говорит св. Августин.

Большая или меньшая степень раздвоения личности присуща всякому себялюбцу. В самом деле, идеал, бессознательно хранящийся в глубине души каждого индивидуума, есть полное осуществление своей индивидуальности в гармоническом соотношении со всем миром на основе любви ко всем ценностям, правильно соотнесенным согласно их рангу. Цельность личности возможна только при осуществлении этого идеала. Себялюбец нарушает гармонию бытия и ценностей, ставя на первый план свое я; его любовь и волевая деятельность захватывает только дробь мирового целого неизбежно в искаженном виде: он любит преимущественно или свою чувственную жизнь, или свое властное воздействие на мир, или свое почетное положение в мире, или само свое я и т. п. Все, что достигается на этом пути не соответствует идеалу полноты жизни, хранящемуся в подсознании, и потому рано или поздно разочаровывает человека, заставляет его отбросить достигнутое в область подлежащего забвению прошлого и искать новых путей жизни. Не только по достижении цели она

оказывается не вполне удовлетворящею, часто даже и самая постановка цели уже имеет двойственный характер, заключает в себе амбивалентное отношение к ней — с одной стороны, любовь, увлечение, страстное стремление, с другой стороны, какие-либо опасения, сомнения, колебания. Это раздвоение личности в большей или меньшей степени есть неизбежное следствие отпадения от Бога и божественного идеала жизни в Царстве Божием.

Общее недовольство жизнью и другие страдания, возникающие вследствие ограниченности жизни и взаимного стеснения ее эгоистическими существами, представляют собою естественное наказание за неправильный путь поведения и ведут постепенно к усовершенствованию личности, к отысканию ею новых лучших путей жизни. Но подлинный и надежный рост личности совершается лишь в те периоды ее жизни, когда она осознает и свободно принимает в свое сердце высокие ценности Бога, Царствия Божия, достоинства личности, святости, красоты, истины и т. п. Пока эти ценности руководят жизнью человека только по традиции, по привычке, вследствие дрессировки, боязни наказания и тому подобных внешних мотивов, поведение человека имеет только характер легальности, т. е. внешнего подчинения закону, но не моральности, существующей лишь там, где есть бескорыстное следование этим ценностям ради них самих и в особенности там, где есть любовь к ним. Такой подлинный рост личности есть свободное проявление ее воли. Поэтому восхождение от зла к добру совершается медленно, с отклонениями, срывами и новыми падениями вследствие новых соблазнов. Вся жизнь каждой личности протекает в условиях, которые, повидимому, целесообразно подвертываются так, чтобы испытать сердце ее до глубины. Испытания эти всегда соответствуют своим содержанием и степенью утонченности или грубости строению личности. Формула «все позволено», провозглашенная Иваном Карамазовым, была подхвачена Димитрием Феодоровичем и Смердяковым, самому грубому испытанию

за нее подвергся Смердяков, решившийся убить Феодора Павловича; самое утонченное и унизительное мучение выпало на долю Ивана Карамазова, сознающего себя подстрекателем к убийству и исполнителем его чужими руками; посредине стоит Димитрий Карамазов, обвиненный в убийстве и подвергнувшийся публичному расследованию своей жизни и характера.

Пути роста личности крайне различны уже потому, что и формы отпадения ее от совершенного добра крайне разнообразны. Строго говоря, всякое отклонение от добра, вследствие органического единства всех его элементов, таит в себе возможность всех пороков и всех видов зла. Но на каждой ступени развития и у каждой индивидуальности выдвигается на первый план то или другое, более утонченное или более грубое проявление зла.

Согласно христианскому миропониманию, верховное зло есть гордость. В чистом виде гордость обнаруживается на высшем уровне личности, обладающей значительною силою и богатыми дарами духа. Освобождение от этого зла — задача самая трудная, разрешаемая, обыкновенно, лишь после преодоления других видов зла. Отсюда становится понятным, почему в творчестве Достоевского так много уделено внимания различным проявлениям гордости и всевозможным искажениям жизни, производимым ею. Даже и поверхностный обзор его важнейших произведений убеждает в этом. Раскольников, Ставрогин, Иван Карамазов, Версилов, Настасья Филипповна, Екатерина Ивановна, Аглая — все это лица, в характере и судьбе которых главное значение имеет гордость. Весь рассказ «Кроткая» построен на изображении адской гордости его героя. Николая Сергеевича Ихменева (в «Униженных и оскорбленных»), который топчет ногами медальон дочери, опозорившей, по его мнению, семью, Достоевский характеризует, как «гордеца». Почти в каждом слове, в каждом движении Варвары Петровны Ставрогиной проявляется «бес самой заносчивой гордости». Бабушка в «Игроке», проиграв сто тысяч рублей в рулетку, сама выносит

суд над своим поведением, говоря, что «Бог — гордыню накажет». У грубых натур, вроде Бубновой в «Униженных и оскорбленных», гордость выражается в форме самодурства: «Не делай своего хорошего, а делай мое дурное, — вот я какова!»

Главную задачу инока старец Зосима видит в том, чтобы он смирял «самолюбивую и гордую волю» свою. Изуверство отца Ферапонта явным образом порождено именно несознаваемою им гордынею. В записных тетрадях к романам Достоевского есть много замечаний о гордости. И в «Дневнике Писателя» он не раз касается этого зла, например, говоря «о гордых невеждах», с важностью произносящих слова: «Я ничего не понимаю в Рафаэле» или «Я нарочно прочел всего Шекспира и, признаюсь, ровно ничего не нашел в нем особенного» (1876). Тема «смирись, гордый человек» занимает не мало места в его Пушкинской речи.

Рассмотрим жизнь наиболее значительных героев Достоевского, чтобы отдать себе отчет в том, какие искажения вносит гордость в строение личности.

2. Сатана и гордыня его

Гордость в своей крайней степени есть вознесение своей личности выше всех и выше всего, что существует и что возможно. Абсолютно гордое существо живет и действует руководясь сознательно или безотчетно следующими положениями: мое решение устанавливает или даже творит ценности; поэтому моя воля должна господствовать над всем, что совершается; все, что происходит, должно следовать моему плану и указанию; никто не смеет меня порицать и даже хвалить, т. е. оценивать; даже неличные ценности, нравственное добро, красота, истина, не смеют покорять меня себе, я не обязан подчиняться им, да и обусловлены они моею волею, а не существуют объективно сами по себе.

Такое абсолютно гордое существо приписывает

себе Божественные свойства и хочет само стать на место Бога. Отсюда возникает соперничество гордеца с Богом, активное богоборчество, неуспех этой борьбы и потому жгучая ненависть к Богу. Существо, подлинно ненавидящее Самого Живого Бога, есть Сатана. Совокупность таких существ образует особое царство бытия, противоположное Царству Божию и называемое адом.

И среди людей встречаются лица, ненавидящие Бога и вступающие на путь богоборчества. Однако они остаются людьми и не становятся сатаною, если гордость их не абсолютна и если хотя бы в подсознании у них сохраняется положительная связь с Богом. Некоторые богоборцы, например, Байрон или Ницше, строго говоря, борются не против Бога, а против ложных представлений о Боге.

Природа Сатаны, как ее можно представить себе, опираясь на творчество Достоевского, рассмотрена мною в книге «Условия абсолютного добра». Поэтому здесь я ограничусь лишь кратким указанием некоторых основных положений, установленных в ней. Сатана ставит себя на место Бога и хочет исправить творение Божие: он отвергает Божественное добро, считая его несостоятельным, и задается целью облагодетельствовать мир, соблазнив его следовать добру, измышленному им самим, и подчинив его своему руководству. Все поведение и вся природа такого существа необходимо приобретает противоречивый характер. В самом деле, только Божественное добро есть добро подлинное. Дьявольское добро есть трудно разложимая и потому соблазнительная смесь добра со злом. Такое поддельное добро вместо созидания ведет в конечном итоге к распаду и разрушению. И состав его и средства для его осуществления требуют лицемерия и лживости. Для гордого существа эти унизительные приемы и притом неизменное крушение всех блестяще задуманных им планов есть источник постоянных внутренних мучений, столь глубоких, что их подлинно следует считать адскими (что же касается внешнего выражения их в форме

адского огня см. об этом в моей книге «Условия абсолютного добра»). Дьявол начинает, может быть, свою деятельность с внешним блеском, энергиею и видимым временным успехом, но в результате, пережив бесчисленное количество разочарований и крушений своих замыслов, приходит в состояние крайнего упадка, уныния, жажды небытия и самоуничтожения. Вячеслав Иванов называет в своей книге «Достоевский» первый тип дьявольского существа Люцифером, а второй — Ариманом.

Изображение перечисленных свойств дьявола можно найти в произведениях Достоевского, как я стараюсь показать это в указанной мною главе своей этики. А здесь рассмотрим вопрос, считает ли Достоевский дьявола существом, которое изобретено фантазиею человека или он, вместе с Церковью, признает действительное существование его.

В политической статье, напечатанной в № 41 «Гражданина» в 1873 г., Достоевский, рассуждая о графе Шамборском, как претенденте на французский престол и возможном спасителе от губительного социального переворота, говорит, что его «новое слово» есть «борьба за Христа с страшным, грядущим антихристом». Опасение антихриста всегда связано с мыслью о дьяволе, как вдохновителе его. Эту связь идей мы и находим в той же статье: Достоевский задается вопросом, успокоит ли граф Шамборский Францию, «терзаемую и измученную, отгонит ли злого духа навеки, стоящего уже близко «при дверях»... «Он думает, что прогнать злого духа иезуитам не удастся, потому что «злой дух сильнее и ч и щ е их!» «Новый дух придет, новое общество, н е с о м н е н н о, восторжествует — как е д и н с т в е н н о е несущее новую, положительную идею, как единственный предназначенный всей Европе исход. В этом не может быть никакого сомнения. Мир спасется уже после посещения его злым духом... А злой дух близко: наши дети, может быть, узрят его...»

Предсказание Достоевского исполнилось. Вмешательство злого духа в исторический процесс осуще-

ствилось в ряде государств с небывалою силою. Как и предвидел Достоевский, оно состоит в том, что злой дух задается целью облагодетельствовать человечество, увлекая на путь созидания новых форм социального и экономического строя. Но он соблазняет человека строить новую жизнь без Бога и, во всяком случае, без Христа; поэтому процесс творения нового общества представляет собою чудовищную смесь добра и зла, а, главное, осуществляется бесчеловечными средствами. И началось это жестокое разрушение старого порядка, не давшее до сих пор положительных результатов, в России, а не в Западной Европе, как предполагал Достоевский.

В «Дневнике Писателя» за 1876 г. есть полушутливая статья о спиритических сеансах и о предположении, что духи, появляющиеся на них, — черти. В начале статьи Достоевский говорит, что ученая комиссия, образованная в Петербурге для исследования спиритизма, состоит наверное из людей, не верящих в существование чорта. «Я и сам, — прибавляет Достоевский, — никак не могу поверить в чертей, так что даже и жаль, потому что я выдумал одну самую ясную и удивительную теорию спиритизма, но основанную единственно на существовании чертей». «Вот эту-то теорию я и намерен, в завершение, сообщить читателю. Дело в том, что я защищаю чертей: на этот раз на них нападают безвинно и считают их дураками. Не беспокойтесь, они свое дело знают». Далее Достоевский объясняет, почему черти на сеансах сообщают только незначительные пустяки. Они могли бы, говорит он, сообщить человеку также знания, которые обеспечили бы человечеству чрезвычайное обилие материальных благ — баснословные урожаи, полеты по воздуху «в десять раз скорее, чем теперь по железной дороге» и т. п. Тогда люди утратили бы свободу духа, стали бы скучать и тосковать, начались бы массовые самоубийства, пока они не обратились бы вновь к Богу и «тогда провалится царство чертей. Нет, черти такой важной политической ошибки не сделают. Политики они глубокие

и идут к цели самым тонким и здравым путем (опять-таки если в самом деле тут черти). Идея их царства — раздор». Только после того, как человечество будет до крайности утомлено раздорами, так что утратит способность бунтовать, черти в конце концов раздавят человека «камнями, обращенными в хлебы»; «это их главнейшая цель». «Ими, конечно, управляет какой-нибудь огромный нечистый дух, страшной силы и поумнее Мефистофеля, прославившего Гёте, по уверению Якова Петровича Полонского». Изложив в шутливой форме свои любимые мысли, Достоевский заканчивает замечанием, что «кое-что из вышеизложенного могло бы быть принято и не в шутку», и как всегда, особенно дорожа духовною свободою, высказывает пожелание «успеха свободному исследованию с обеих сторон», т. е. со стороны как спиритов, так и противников их.

В художественном творчестве Достоевского влияние злой силы на человека особенно ярко изображено в «Бесах». И заглавие этого произведения и оба эпиграфа к нему, стихотворение Пушкина «Бесы» и Евангельский рассказ о бесах, изгнанный Христом из одержимого ими и вошедших в стадо свиней, свидетельствует о том, что темою романа служит сатанинская сторона революционного движения. И в самом деле, многие лица изображены в нем, как одержимые злою силою и служащие медиумами ее влияния. Согласно правильному замечанию Волынского, Достоевский придал Петру Степановичу Верховенскому даже внешний вид чорта.[1])

Обдумывая роман «Житие великого грешника», Достоевский в записных тетрадях набрасывал заметки о детстве грешника, о том, как он мальчиком жил в монастыре при епископе Тихоне, подружившемся с ним, несмотря на то, что мальчик «позволяет себе мучить Тихона выходками». «Бес в нем», — поясняет Достоевский.[2]) Всю историю преступления Расколь-

---

[1]) «Книга великого гнева».

[2]) «Документы по истории литературы и общественности», I. Достоевский. М. 1922, стр. 75.

никова Достоевский рассказал так, как изображают зло христианские подвижники, тонкие наблюдатели душевной жизни, говорящие о «приражении» дьявола, присоединяющего свою силу ко всякому темному пятну в душе человека. Как только у Раскольникова возникло убеждение, что необыкновенные люди имеют право на преступление, как будто какая-то невидимая рука стала подсовывать ему даже и внешние впечатления и условия, ведущие к осуществлению убийства. Когда Раскольников открыл свою тайну Соне, она сказала ему: «От Бога вы отошли, и вас Бог поразил, дьяволу предал». Раскольников согласился с этим: «я ведь и сам знаю, что меня чорт тащил» (подробно см. об этом в моей книге «Условия абсолютного добра»).

И в своей собственной жизни Достоевский стечение обстоятельств, соблазняющее к дурному поступку, приписывает козням злой силы. В письме к Майкову из Женевы Достоевский, каясь, рассказывает о том, как по дороге в Швейцарию он заехал в Баден попытать счастья в игре в рулетку. «Бес тотчас же сыграл со мною штуку: я дня в три выиграл 4000 франков, с необыкновенною легкостью». Несмотря на просьбы жены удовольствоваться этими деньгами, Достоевский захотел еще большего выигрыша и проигрался дотла.

Явление дьявола Ставрогину и Ивану Карамазову Достоевский изображает так, что остается неясным, считает ли он переживания своих героев субъективною галлюцинациею или результатом действительного посещения их злою силою. Такой способ изображения не служит доказательством того, будто Достоевский отрицал существование диавола. Существо из «иного мира» вступает в общение с человеком различными способами — и в форме ясно отграниченного внешнего предмета и путем воплощения в образы нашего прошлого и даже в органы нашего тела, так что человеку становится трудно установить границу между собою и существом, овладевшим его телом. Ставрогин в своей «Исповеди» рассказывает

епископу Тихону, что дьявол является ему тремя различными способами: «вижу так, как вас... а иногда вижу и не уверен, что вижу, хоть и вижу... а иногда не знаю, что правда: я или он»...[1])

Последний способ явления злого существа, пожалуй, наиболее мучителен. С потрясающею силою он изображен в описании начала болезни Ивана Карамазова. Сила художественного гения Достоевского и разносторонность его опыта обнаруживается в том, как он изображает этот двусмысленный характер сплетения нашей повседневной действительности с влиянием сил из «миров иных». Вл. Соловьев говорит, что потустороннее бытие не является «в обнаженном виде. Его явления никогда не должны вызывать принудительной веры в мистический смысл жизненных происшествий, а скорее должны указывать, намекать на него. В подлинно фантастическом всегда оставляется внешняя формальная возможность простого объяснения из обыкновенной всегдашней связи явлений, причем однако это объяснение окончательно лишается внутренней вероятности». Поэтому в художественном изображении «все отдельные подробности должны иметь повседневный характер, и лишь связь целого должна указывать на иную причинность».[2])

Злая сила не выносит соприкосновения с чистою душою. Как только пришел Алеша, чорт «улизнул», по выражению Ивана: «он тебя испугался, тебя голубя. Ты чистый херувим» (XI, 10).

Привидения, явления нечистой силы и т. п. необыкновенные формы опыта, обыкновенно осуществляются в жизни не совсем нормальных, часто даже явно больных людей. Из этого вовсе не следует, будто содержание этих видений всегда есть только субъективная галлюцинация. Согласно учению Бергсона о роли тела в познавательной деятельности, раздраже-

---

[1]) Исповедь Ставрогина. Документы по истории литературы и общественности, М. 1922, стр. 9.

[2]) Предисловие к «Упырю» графа А. К. Толстого, VIII. 411.

ние нашей нервной системы есть повод, побуждающий наше я обратить внимание на предмет внешнего мира и воспринять его. Отсюда ясно, что ненормальное состояние нервной системы может быть благоприятным условием для получения необычных раздражений от существ, находящихся вне нормы нашей обыкновенной жизни. Эту мысль Достоевский высказал устами Свидригайлова: «Я согласен, что привидения являются только больным; но ведь это только доказывает, что привидения могут являться не иначе, как больным, а не то, что их нет самих по себе». «Привидения — это, так сказать, клочки и отрывки других миров, их начало. Здоровому человеку, разумеется, их не за чем видеть, потому что здоровый человек есть наиболее земной человек, а, стало быть, должен жить одною здешнею жизнью, для полноты и для порядка. Ну, а чуть заболел, чуть нарушился нормальный земной порядок в организме, тотчас и начинает сказываться возможность другого мира, и чем больше болен, тем и соприкосновений с другим миром больше, так что, когда умрет совсем человек, то прямо и перейдет в другой мир».

Аналогичную мысль высказывает и В. Джемс в своей книге «Многообразие религиозного опыта». Он утверждает, что генезис знания вовсе еще не содержит в себе указания на его истинность или ложность, и пользуется, например, показаниями лиц, находившихся под влиянием наркотиков, как свидетельство в пользу того, что есть области бытия иные, чем наша действительность.

Современный просвещенный европеец не только отрицает существование дьявола, но и покраснел бы от стыда, если бы кто-либо приписал ему веру в бытие такого существа. Причины возникновения и распространения этого отрицания сложны. Укажу лишь некоторые из них. Наиболее значительная обусловлена неправильным представлением о сущности дьявола. Многие полагают, что дьявол был бы личностью представляющею собою абсолютное зло. Конечно, это невозможно. Абсолютное зло вообще не суще-

ствует даже и в области действий, производимых мировыми существами: тем более, нельзя допустить, чтобы личность, сотворенная Богом, могла быть или стать абсолютным злом. Первозданная сущность всякой личности, сотворенная Богом, представляет собою вечное и абсолютное добро; к области зла могут относиться только произвольно осуществляемые личностью поступки и свободно выработаные ею те или другие свойства ее эмпирического характера.

Но всякая личность и даже дьявол, сохраняя свою творческую силу и свободу воли, стоит выше своих поступков и своего эмпирического характера. Даже дьявол может осудить свое прежнее поведение и свой характер и вступить на путь добра. Св. Григорий Нисский, один из Отцов Церкви, утверждает, что и дьявол рано или поздно будет спасен. Чорт Ивана Карамазова говорит: «Я ведь знаю, в конце концов я помирюсь, дойду и я мой квадриллион и узнаю секрет».

Совершив дурной поступок, многие люди сваливают вину на дьявола и таким образом надеются оправдать себя. Это злоупотребление мыслью о дьяволе также способствует у людей, сознающих свою ответственность за зло, отрицать существование дьявола. В действительности, и христианское учение не дает нам права переносить ответственность за наши дурные поступки на кого-либо другого: диавол считается соблазнителем к злу, но у человека есть свободная воля противостоять ему, и если он не устоит, совершит подсказываемый ему злой поступок, то вина падает и на соблазнителя и на того, кто подпал соблазну. Искушения к злу, согласно христианскому учению, весьма разнообразны: они исходят от плоти, от мира и от дьявола. И во всех этих случаях человек остается ответственным за свои поступки; он не имеет права сваливать вину на тело, на среду или дьявола.

Злоупотребления идеею дьявола иногда принимают социально вредный характер; вспомним, напри-

мер, процессы ведьм или склонность некоторых людей видеть извращение сатанизма во всем, что им не нравится. Вспоминая о таких злоупотреблениях, «просвещенный» европеец-прогрессист торопится и отбрасывает не только злоупотребления идеею, но и самую идею. «Неверие в дьявола есть французская мысль, легкая мысль», — говорит Лебедев в «Идиоте».

Если определить Сатану, как существо абсолютно гордое и потому подлинно ненавидящее Самого Бога, то станет ясно, что такое существо возможно. Действительность же такого существа для многих людей засвидетельствована их личным опытом. Достоевский был подлинно свободным мыслителем; поэтому ничто не мешало ему признать правильность этого опыта и не зажмуривать малодушно глаза, чтобы отделаться от него.

3. Гордое я человека

Всякое существо стремится к совершенной полноте жизни, т. е. к такой жизни, в состав которой входят все содержания бытия и все ценности, совместимые друг с другом. Достигнув такой полноты бытия тварное индивидуальное существо может не иначе, как путем интимного сочетания своей жизни с индивидуальною жизнью всех остальных существ. Любовь ко всем существам дает эту связь: она включает чужие жизни в мою жизнь, чужие ценности становятся мне столь же дорогими, как мои собственные. Также не личные ценности включаются в полноту бытия: красота, нравственное добро, овладение целостною истиною, мощь жизни. Высшее выражение полноты жизни есть совершенная красота ее. Полнота духовной жизни членов Царства Божия воплощена в преображенных телах, состоящих из совершенных чувственных качеств, света, звука, тепла, аромата и т. п., и это духовно-телесное целое есть абсолютная красота. Преображенные тела, как и духовная жизнь членов

Царства Божия, не исключают друг друга, а насквозь взаимопроникнуты: совершенному единодушию соответствует и совершенное общение тел.

Основное условие такой интимной связи существ есть любовь к Богу, большая, чем к себе, и любовь к другим существам, равная любви к себе. Грехопадение есть предпочтение своего я, как целого, или каких-либо частных целей своей жизни Богу и другим существам. Верховный вид такого предпочтения есть гордость лица, ставящего свое я, как целое, выше всего. Человеческая гордость в отличие от сатанинской не сопутствуется полным отрывом от Бога, но многие черты, присущие сатанинской гордости, наличествует в ней. Гордый человек, если он богато одарен духовно, стремится к полноте жизни не для себя только, а и для всех существ, по крайней мере для всех людей или для своих сограждан, но он хочет осуществить ее не соборным творчеством, а по-своему единоличному плану и вкусу. Недовольство действительностью принимает у него характер богоборчества. Уверенность в своем превосходстве и праве руководить другими приобретает характер властолюбия. Высоко одаренный гордый человек хочет творить свою жизнь, как красивое целое, но эта красота нужна ему для самоуслаждения, а не для того, чтобы рисоваться ею перед другими людьми и вызывать их восхищение: настоящий гордец ставит себя настолько выше других людей, что не нуждается в их оценке и одобрении. В состав полноты бытия входит у гордого человека и чувственная жизнь, но под условием, например, в отношениях половой любви, чтобы другое существо беспрекословно подчинялось ему.

Если говорить о пороках и грехах, то вместе с гордостью, обыкновенно, находится на лицо вся saligia, т. е. все семь грехов, считаемых смертными (superbia, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira, acedia). В самом деле, властолюбие, обыкновенно, включает в себя, кроме властвования над людьми, еще и любовь к собственности, как лучшему объекту

властвования, а также могущественному средству для осуществления власти. Гневливость гордеца есть следствие того, что он не терпит никакого столкновения чужой воли со своею. Ненависть ко многим лицам, идеям, проявлениям жизни естественно возникает опять-таки потому, что чужая воля и чужая жизнь не следует планам и вкусам гордеца. Любовь к роскоши, сластолюбие и горлобесие (gula) легко могут возникнуть, как следствие естественной потребности иметь в составе жизни и чувственную полноту телесного бытия, но невозможность удовлетворить ее в высоких формах, достигаемых на пути соборного творчества. Наконец, уныние (acedia) есть печальный конец жизни нераскаянного гордеца, который начинает свой путь энергичною деятельностью, полный веры в себя, но, потерпев множество крушений, утрачивает вкус к жизни. В произведениях Достоевского в лице Ставрогина дан образ такого богато одаренного гордеца, находящегося в стадии уныния.

4. Ставрогин

Обдумывая образ Ставрогина, Достоевский писал в своих тетрадях: «Это просто тип из коренника, бессознательно беспокойный собственною типическою своею силою, совершенно непосредственною и незнающею на чем основаться. Такие типы из коренника бывают часто или Стеньки Разины или Данилы Филипповичи или доходят до всей хлыстовщины или скопчества. Это необычайная, для них самих тяжелая непосредственная сила, требующая и ищущая на чем устояться и что взять в руководство, требующая до страдания спокою от бурь и не могущая пока не буревать до времени успокоения. Он уставляется, наконец, на Христе, но вся жизнь — буря и беспорядок». Такие люди «бросаются в чудовищные уклонения и эксперименты до тех пор, пока не установятся на такой сильной идее, которая вполне пропорциональна их непосредственной животной силе, — идее,

которая до того сильна, что может наконец организовать эту силу и успокоить ее до елейной тишины».[1])

Но Достоевского интересует не просто могучая сила; внимание его сосредоточено на силе личности, оторвавшейся от Бога и людей вследствие безмерной гордости. Его герой, «великий грешник» — «гордейший из всех гордецов и с величайшею надменностью относится к людям». В ранней молодости «он уверен, что будет величайшим из людей». «Необычайная гордость мальчика делает то, что он не может ни жалеть, ни презирать» людей, среди которых он живет, будучи свидетелем их порочных и мучительных отношений друг к другу. Пройдя через разврат, через «подвиг и страшные злодейства», герой Достоевского «от гордости и от безмерной надменности к людям, становится до всех кроток и милостив — именно потому, что уже безмерно выше всех».[2])

Образ гордеца, ставшего кротким и милостивым ко всем людям не вследствие любви к ним, а все на основании той же гордости, Достоевский не разработал художественно. Задачу эту выполнил впоследствии, не зная об этом замысле Достоевского, Лев Толстой в рассказе «Отец Сергий». У самого Достоевского образ гордеца-грешника распался на несколько разновидностей, осуществленных главным образом в личности Ставрогина, Версилова, «подростка», Ивана Карамазова.

Ставрогин — гордый человек, богато одаренный духовно, задавшийся целью развить в себе беспредельную силу, способную преодолеть всякое препятствие, и внешнее и внутреннее. Горделивое самопревознесение обособляет его от Бога и от всех людей. От Бога он удалился настолько, что отрицает Его бытие и признает себя атеистом. Обособление от людей выражается в совершенной утрате способности

---

[1]) Записные тетради Ф. Достоевского, 1935, изд. Академии, 108.

[2]) Документы по истории литературы и общественности. Ф. Достоевский, М. 1922, стр. 74, 76 с.

к индивидуальной личной любви. «Гордость и брезгливая неприступность» — таков обычный характер его отношений к людям. «Заговорите хоть раз в жизни голосом человеческим» — говорит ему Шатов, встречая в ответ на свои исступленные речи «брезгливую светскую улыбку» или «гордый смех и взгляд».

Поставив себя на недосягаемую высоту, Ставрогин никого не может полюбить индивидуально личною любовью. Шатову, который преклоняется перед ним даже и после того, как нанес ему пощечину, он «холодно» говорит: «Мне жаль, что я не могу вас любить». Проведя ночь с Лизою и, увидев ее разочарование в себе, он принужден признать ее правоту: «Мучь меня, казни меня... Ты имеешь полное право! Я знал, что я не люблю тебя, и погубил тебя. Да, я оставил мгновение за собой». И Даше, которую он зовет к себе «в сиделки», задумав поселиться в кантоне Ури, он говорит: «я вас не жалею, коли зову, и не уважаю, коли жду». Эта утрата способности личной любви ведет за собою разрушительные следствия.

Бог и все индивидуальные личности суть высшие всеобъемлющие абсолютные ценности. Все остальные ценности, даже абсолютные, например, красота, нравственное добро, истина, суть ценности частичные, имеющие смысл только в связи с жизнью личности. В отрыве от личности они могут стать бесчеловечными. Кто утратил Бога и потерял способность к индивидуальной любви, для того вся система ценностей распадается на отдельные элементы и нормальные ранги ценностей перестают для человека существовать. Человек, переживающий такую катастрофу, находится в положении тем более опасном, чем более он одарен духовно и чем большею силою он обладает. В самом деле, такой человек неизбежно вступает на путь рискованных опытов и фантастических предприятий.

Ставрогин, действительно, был высоко одарен. Это видно из того, какое влияние он имел на Шатова, Кириллова, Петра Верховенского и на всех, кто с ним

вступал в общение не только в ту пору, когда самые разнообразные планы и идеологические построения роились в его уме, но и в ту пору, когда он стал впадать в уныние. Даже и в это время Шатов надеется, что Ставрогин мог бы «поднять знамя» народа-богоносца, а Петр Верховенский хочет навязать ему роль «Ивана-Царевича», чтобы именем его поднять восстание.

Дары своего духа Ставрогин не воспитал; ни к чему он не приложил настойчивого труда и даже не научился правильно выражать свои мысли, оставшись «баричем, не совсем доучившимся русской грамоте, несмотря на всю европейскую свою образованность». И не удивительно, утратив верховные ценности, Ставрогин не мог надолго увлечься ни одною из частичных ценностей настолько, чтобы серьезно поработать над нею. Шатов советует ему «добудьте Бога трудом», чтобы возродить свою личность и вновь понять «различие добра и зла».

Есть, впрочем, одна ценность, над которою потрудился и Ставрогин. Ни одно существо не может окончательно отказаться от стремления к абсолютной полноте жизни. Творить свою жизнь, наполняя ее богатым содержанием, это значит также осуществлять красивую жизнь. Наиболее простая формальная слагаемая красоты, сила естественно увлекает людей, не успевших еще вследствие молодости или вообще неспособных выработать возвышенное содержание жизни. Обдумывая роман «Житие великого грешника», Достоевский наметил упомянутый уже выше образ молодого человека, который, проведя детство в монастыре при епископе Тихоне, выходит в свет, «чтобы быть величайшим из людей». «При этом неопределенность формы будущего величия, что совершенно совпадает с молодостью. Но он (и это главное) через Тихона овладел мыслью (убеждением), что, чтобы победить весь мир, надо победить только себя. Победи себя и победишь мир».[1])

---

[1]) Документы по истории литературы и общественности. I. Ф. Достоевский 1922, стр. 76.

Христианское учение о победе над собою, ведущей к победе над миром, имеет в виду преодоление страстей из любви к Богу и ближним, откуда возникает высокая сила духа, благостно ведущая мир к добру без нарушения свободы других существ. Прямо противоположный характер приобретает эта идея в уме гордеца: если он побеждает в себе трусость, или ослепляющую бестолковую гневность, жалкую зависимость от чувственных потребностей, он развивает в себе эту силу духа ради удовлетворения своего властолюбия и превосходства над людьми, а не из любви к ним. Такова именно гордость Ставрогина. Степан Трофимович, воспитывая его и подружившись с ним, когда он был мальчиком и переходил к юношескому возрасту, «сумел дотронуться в сердце своего друга до глубочайших струн и вызвать в нем первое, еще неопределенное ощущение той вековечной священной тоски, которую иная избранная душа, раз вкусив и познав, уже не променяет потом никогда на дешевое удовлетворение». Свое стремление к чему-то великому Ставрогин не наполнил никаким определенным содержанием; он задался только горделивою целью развить в себе силу не останавливающуюся ни перед какою опасностью и не покоряющуюся никакому запрету и никакой ценности. «Я пробовал везде мою силу», пишет он Даше. «Вы мне советовали, это, «чтоб узнать себя». На пробах для себя и для показу, как и прежде во всю мою жизнь, она оказывалась беспредельною. На ваших глазах я снес пощечину от вашего брата; я признался в браке публично. Но к чему приложить эту силу — вот чего никогда не видел, не вижу и теперь».

«Николай Всеволодович, — сказано в романе после описания пощечины, нанесенной ему Шатовым, — принадлежал к тем натурам, которые страха не ведают. На дуэли он мог стоять под выстрелом противника хладнокровно, сам целить и убивать до зверства спокойно. Если бы кто ударил его по щеке, то, как мне кажется, он бы и на дуэль не вызвал, а тут же, тотчас же убил бы обидчика: он именно

был из таких, и убил бы с полным сознанием, а вовсе не вне себя. Мне кажется даже, что он никогда и не знал тех ослепляющих порывов гнева, при которых уже нельзя рассуждать. При бесконечной злобе, овладевавшей им иногда, он все-таки всегда мог сохранить полную власть над собой, а, стало быть, и понимать, что за убийство на дуэли его непременно сошлют в каторгу; тем не менее, он все-таки убил бы обидчика, и без малейшего колебания». «Я, пожалуй, сравнил бы его с иными прошедшими господами, о которых уцелели теперь в нашем обществе некоторые легендарные воспоминания. Рассказывали, например, про декабриста Л-на, что он всю жизнь нарочно искал опасности, упивался ощущением ее, обратил его в потребность своей природы; в молодости выходил на дуэль ни за что; в Сибири, с одним ножом ходил на медведя, любил встречаться в сибирских лесах с беглыми каторжниками, которые, замечу мимоходом, страшнее медведя. Сомнения нет, что эти легендарные господа способны были ощущать, и даже, может быть, в сильной степени, чувство страха, — иначе были бы гораздо спокойнее, и ощущение опасности не обратили бы в потребность своей природы. Но побеждать в себе трусость — вот что, разумеется, их прельщало. Беспрерывное упоение победой и сознание, что нет над тобой победителя — вот что их увлекало. Этот Л-н еще прежде ссылки некоторое время боролся с голодом и тяжким трудом добывал себе хлеб, единственно из-за того, что ни за что не хотел подчиниться требованиям своего богатого отца, которые находил несправедливыми. Стало быть, многосторонне понимал борьбу; не с медведями только и не на одних дуэлях ценил в себе стойкость и силу характера».

«Николай Всеволодович, может быть, отнесся бы к Л-ну свысока, даже назвал бы его вечно храбрящимся трусом, петушком, — правда, не стал бы высказываться вслух. Он бы и на дуэли застрелил противника, и на медведя сходил бы, если бы только надо было, и от разбойника отбился бы в лесу —

так же успешно и так же бесстрашно, как и Л-н, но зато уж безо всякого ощущения наслаждения, а единственно по неприятной необходимости, вяло, лениво, даже со скукой. В злобе, разумеется, выходил прогресс против Л-на, даже против Лермонтова. Злобы в Николае Всеволодовиче было, может быть, больше чем в тех обоих вместе, но злоба эта была холодная, спокойная и, если можно так выразиться, — разумная, стало быть, самая отвратительная и самая страшная, какая может быть». После пощечины Ставрогин тотчас же «схватил Шатова обеими руками за плечи; но тотчас же, в тот же почти миг, отдернул свои обе руки назад и скрестил их у себя за спиной. Он молчал, смотрел на Шатова и бледнел как рубашка. Но странно, взор его как бы погасал. Через десять секунд, глаза его смотрели холодно и — я убежден, что не лгу — спокойно. Только бледен он был ужасно. Мне кажется, если бы был такой человек, который схватил бы например, раскаленную до-красна железную полосу и зажал в руке, с целью измерить свою твердость и затем, в продолжение десяти секунд, побеждал бы нестерпимую боль и кончил тем, что ее победил, то человек этот, кажется мне, вынес бы нечто похожее на то, что испытал теперь, в эти десять секунд, Николай Всеволодович».

Беспредельную, согласно признанию Шатова, силу Ставрогин приобрел дорогою ценою. Свою жизнь он наполнял рискованными опытами, не склоняясь ни перед каким лицом и ни перед какими ценностями, не слушаясь никаких велений долга, обычая, приличия. Когда он был гвардейским офицером и «закутил, рассказывали о какой-то дикой разнузданности его, о задавленных рысаками людях, о зверском поступке с одною дамою хорошего общества, с которою он был в связи, а потом оскорбил ее публично. Что-то даже слишком уж откровенно грязное было в этом деле. Прибавляли, сверх того, что он какой-то бретер, привязывается и оскорбляет из удовольствия оскорбить». Но в то же время он был способен и на великодушный поступок, на героический подвиг.

«Правда ли, — спрашивал Ставрогина Шатов, — будто вы уверяли, что не знаете различия в красоте между какою-нибудь сладострастною зверскою штукой и каким угодно подвигом, хотя бы даже жертвой жизнью для человечества? Правда ли, что вы в обоих полюсах нашли совпадение красоты, одинаковость наслаждения?» Ставрогин не ответил на этот вопрос, но он совершил это признание немного позже в письме к Даше: «Я все так же, как и всегда прежде, могу пожелать сделать доброе дело и ощущаю от того удовольствие; рядом желаю и злого и тоже чувствую удовольствие».

Как можно дойти до такого состояния? Вспомнив, что перед нами гордый человек, поставивший себя выше всех людей, выше всех общественных связей и выше всех ценностей вообще. В свом гордом обособлнии он испытывает свою силу и находит удовлетворение уже в том, что у него есть сила преодолеть любое препятствие и любую опасность при совершении как доброго, так и злого дела. Мало того, созданное нами царство упадочного бытия есть сложная и противоречивая смесь добра и зла: в самом отвратительном поступке есть такие положительные стороны, как находчивость, самостоятельность, свобода; и в самом благородном, высоком поступке у нас, грешных людей, всегда найдется какой-либо недостаток, дисгармония, сентиментальность, умственная ограниченность. Поэтому человек, поставивший себя выше всякой личности и всякой ценности, теряет сознание ранга ценностей и, следовательно, утрачивает различие добра и зла. Все ценности становятся внечеловеческими и даже бесчеловечными. Как Нерон, такой человек может спокойно любоваться красотою пожара, в котором гибнут люди, и даже может зажечь пожар. Но все его проявления делаются бессвязными, потому что без иерархического единства ценностей цель жизни утрачивает определенность и душа становится пустою. Когда Ставрогин дошел до такого состояния, им иногда овладевал «внезапный демон иронии» и он, как одержимый, импульсивно соверша-

ет нелепые поступки — тащит за нос Гаганова, прикусывает ухо губернатора, целует на вечере жену Липутина. Не удивительно, что лицо его иногда напоминало «маску». Связь с людьми у него настолько ослаблена, что ему кажется, будто смерть или даже большое расстояние, например, от луны до земли, делает безразличными их осуждения и насмешки.

К тому времени, которое подробно описано в романе, за спиною Ставрогина было два поступка, свидетельствующие о совершенном разложении его личности: растление девочки и нелепая, хотя и в некоторых отношениях великодушная женитьба на слабоумной хромоножке, Марье Тимофеевне Лебядкиной.

Рассказ о своем преступлении, «Исповедь», Ставрогин напечатал заграницею. Дав его прочитать епископу Тихону, он хотел затем передать его во всеобщее сведение. Во вступительной части он рассказывает о нескольких своих позорных поступках: так, он украл у бедного чиновника тридцать пять рублей, все только что полученное им жалованье; заметив пропажу своего перочинного ножика, он сказал об этом хозяйке квартиры, она вообразила, что ножик взяла ее одиннадцатилетняя дочь Матреша и бросилась к венику, чтобы наказать девочку; в это время ножик нашелся на кровати, но Ставрогин скрыл это и девочка на его глазах была жестоко высечена.

«Всякое чрезвычайно позорное, без меры унизительное, подлое и, главное, смешное положение, в каковых мне случалось бывать в моей жизни, — сообщает Ставрогин в своей «Исповеди», — всегда возбуждало во мне рядом с безмерным гневом неимоверное наслаждение. Точно так же и в минуты преступлений и в минуты опасностей жизни». «Упоение мне нравилось от мучительного сознания низости. Равно всякий раз, когда я, стоя на барьере, выжидал выстрела противника, то ощущал то же самое позорное и неистовое ощущение, а однажды чрезвычайно сильно. Сознаюсь, что часто я сам искал его, потому что оно для меня сильнее всех в этом роде. Когда я получал пощечину (а я получил их две в мою жизнь),

то и тут это было, несмотря на ужасный гнев. Но если сдержать при этом гнев, то наслаждение превысит все, что можно вообразить. Никогда я не говорил о том никому, даже намеком и скрывал как стыд и позор».[1]) Ставрогин, очевидно, говорит о садистическом и мазохистическом сладострастии, которое постыдно и само по себе, а тем более в сочетании с позорными поступками, о которых он сообщает. Искание таких положений при ясном сознании их позорности есть глубокая степень разложения личности.

Не менее отчетливо обнаруживается распад личности Ставрогина в преступлении против девочки. Когда он растлил Матрешу и после минутного увлечения она впала в отчаяние, он понял, что она считает себя страшною преступницею, которая «Бога убила». Вместо жалости, он почувствовал ненависть к ней и страх ответственности за преступление. Решив повеситься, девочка появилась на пороге комнаты и «вдруг часто закивала на меня головою, — пишет Ставрогин, — как кивают, когда очень укоряют, наивные и не имеющие манер, и вдруг подняла на меня свой маленький кулачок и начала грозить с места». «На ее лице было такое отчаяние, которое невозможно было видеть в лице ребенка». Она пошла в чулан, и Ставрогин догадался, что она повесится, но вместо помощи ей, он тихо просидел более получаса, отмечая в своем сознании все впечатления; муху, которая беспокоила его, садясь ему на лицо, он «поймал, подержал в пальцах и выпустил за окно», а девочке предоставил совершить самоубийство. Увидев в щель чулана, что она висит, он ушел играть в карты; внешне он был «весел, доволен и не хандрил»; но «я знал, что я низкий и подлый трус совершенно за свою радость освобождения и более никогда не буду благородным». Для гордого человека такое сознание есть окончательная катастрофа: она

---

[1]) «Документы по истории и литературы и общественности», I. Достоевский, 1922, стр. 17.

образует переход от люциферианского подъема жизни к упадку, подобному тьме Аримана. Потерпев крушение своей гордости и вместе с тем, не будучи в состоянии от нее отказаться, Ставрогин утратил все цели жизни; переживание ценностей в нем ослабело и потому желания стали бессильными. Он пишет Даше, что чувства его «слишком мелки» и «желания слишком не сильны»; «из меня вылилось одно отрицание, без всякого великодушия и безо всякой силы. Даже отрицания не вылилось. Все всегда мелко и вяло».

Как герою «Сна смешного человека», Ставрогину все стало «в с е р а в н о». Собираясь поселиться среди мрачного ущелья в кантоне Ури, он говорит: «в России я ничем не связан, — в ней мне все так же чужое, как и везде». После «происшествия» с Матрешею, пишет он в «Исповеди» «мне было скучно жить до одури»; но «я бы совсем забыл» о нем, «если бы некоторое время я не вспоминал со злостью о том, как я струсил». В то время «пришла мне мысль искалечить как-нибудь жизнь, но только как можно противнее». Очевидно, Ставрогин искал себе казни, однако не под влиянием нравственного раскаяния, а вследствие мучений уязвенной гордости. «Я уже с год назад помышлял застрелиться; представилось нечто лучше. Раз, смотря на хромую Марью Тимофеевну Лебядкину», «тогда еще не помешанную, но просто восторженную идиотку, без ума влюбленную в меня втайне (о чем выследили наши), я решился вдруг на ней жениться». В глубине души, однако, сохранялся образ бедной Матреши. После двухлетних странствований заграницею Ставрогин во Франкфурте, случайно заметив карточку девочки, похожей на Матрешу, купил ее, но, правда, тут же и забыл ее в гостинице. Прошел еще год и наступило, наконец, время, когда образ Матреши стал настойчиво являться Ставрогину и сделался неотвязно мучительным. Ставрогину приснился пейзаж картины Клод Лоррена «Асис и Галатея», которую он воспринимал как «Золотой век». После этого сновидения о жизни прекрасных

невинных людей, «ощущение счастья еще мне неизвестного прошло сквозь все сердце мое даже до боли» и вдруг «что-то как будто вонзилось в меня», «я увидел перед собою! (О, не наяву! Если бы это было настоящее видение!) я увидел Матрешу, исхудавшую и с лихорадочными глазами, точь в точь как тогда, когда стояла она у меня на пороге и, кивая мне головой, подняла на меня свой крошечный кулачок! И никогда ничего не являлось мне столь мучительным! Жалкое отчаяние беспомощного существа с несложившимся рассудком, мне грозившего (чем? что могло оно мне сделать, о Боже!), но обвинявшего, конечно, одну себя!» «Я просидел до ночи, не двигаясь и забыв время. Это ли называется угрызением совести или раскаянием, не знаю и не мог бы сказать до сих пор». С этого времени образ Матреши с поднятым кулачком стал представляться Ставрогину «почти каждый день». «Я его сам вызывал и не могу не вызывать, хотя и не могу с ним жить».

«Духа Святого чтите, не зная его» — так определил состояние Ставрогина епископ Тихон, прочитав «Исповедь». Но он понял также, что Ставрогин, мучимый угрызениями совести, не дошел все же до раскаяния: его терзает воспоминание о зле, причиненном беззащитному ребенку, но преодолеть свою гордость, осудить себя и скромно принять чужое осуждение он не в силах. «Вы как бы уже ненавидите и презираете вперед всех тех, которые прочтут здесь описанное, и зовете их в бой, — говорит Ставрогину Тихон. — Не стыдясь признаться в преступлении, зачем стыдитесь вы покаяния?» «Вы как бы любуетесь психологиею вашею и хватаетесь за каждую мелочь, только бы удивить читателя бесчувственностью, которой в вас нет. Что же это, как не горделивый вызов от виноватого к судье?» В дальнейшей беседе епископ Тихон пришел к убеждению, что трудно будет Ставрогину искренне и смиренно принять «заушение и заплевание», в особенности трудно выдержать насмешки, которые вызовет «некрасивость» преступления; «есть преступления, — сказал епископ, —

стыдные, позорные, мимо всякого ужаса, так сказать, даже слишком уж не изящные»... В ответ на эти слова Ставрогин признался, что он сам ищет безмерного страдания, чтобы получить право «простить самому себе» и тогда освободиться «от видения». «Не пугайте же меня, не то погибну во злобе». Он понимает, что если не достигнет этой цели, то может дойти до окончательного осатанения. Вслед за этою внезапною искренностью в нем тотчас же вновь поднимается злоба и в ответ на проникновенные слова Тихона «Духа святого чтите, не зная его» он начинает иронизировать, быстро ведя разговор к бесплодному концу.

Силы для покаяния, ведущего к перерождению характера, у Ставрогина нет и потому угрызения совести его безысходны. Прав был Кириллов, сказавший Ставрогину после поединка его с Гагановым: «вы не сильный человек». Разговор Ставрогина с Кирилловым после поединка становится вполне понятным лишь тому, кто читал «Исповедь». Она составляет необходимое звено романа: без нее личность Ставрогина окружена каким-то ореолом таинственности, действительно «беспредельной» силы и красоты; поэтому уныние, доводящее его до полного крушения, остается не вполне оправданным. Впервые «Исповедь» снимает с него всякий оттенок обаятельности и показывает неизбежность впадения его в уныние, в то настоящее уныние, которое, согласно христианскому мировоззрению, есть самый страшный из смертных грехов.

Уныние наступает тогда, когда человек, стоящий на ложном пути и испытавший ряд разочарований, утрачивает любовь и к личным, и к неличным ценностям; отсюда следует утрата эмоционального переживания ценностей, утрата всех целей жизни и крайнее опустошение души. Это— смертный грех удаления от Бога, от всех живых существ и от всякого добра. Грех этот сам в себе заключает также и свое наказание — безысходную тоску богооставленности.

Бессилие и пустоту, в которые впал Ставрогин,

Кириллов хорошо выразил словами: «Ставрогин если верует, то не верует, что он верует. Если же не верует, то не верует, что он не верует». Даже такую основную деятельность, как различение чувственно воспринятой реальности и образов фантазии, он не может довести до конца. Образ Матреши, грозящей кулачком, он считает то порождением своей фантазии, то видением. В своей богооставленности, стоя на границе земного царства бытия и сатанинского, он вступает в общение с дьяволом и опять-таки зачастую не может отличить, имеет ли дело лишь со своими мыслями и фантазиями или с подлинным дьяволом. Являющийся ему дьявол вполне соразмерен упадку его личности: «это просто маленький гаденький золотушный бесенок с насморком, из неудавшихся», как характеризует его сам Ставрогин.

Хромоножка была слабоумна, но чиста сердцем и потому даже в бреде ее были проблески прозорливости, когда она говорила Ставрогину, что он не сокол, а филин, «сова слепая», не князь, а «сыч и купчишка», и даже ясновидение во времени, когда она сказала: «не боюсь твоего ножа», «у тебя нож в кармане». Через несколько минут Ставрогин-филин бросил кучу кредиток Федьке-каторжнику и окончательно подтолкнул его к убийству. Епископ Тихон, заканчивая беседу со Ставрогиным, провидел, что он бросится «в новое преступление», однако в этом преступлении уже не было силы, было только потворство злу и пренебрежение к людям. Неправильно изображает Гроссман поведение -Ставрогина в последние дни его жизни, говоря, что «по приказу Ставрогина» каторжник зарезывает и поджигает, а новый Нерон любуется «среди любовной оргии пылающим городом».[1]) Душевных сил для активного преступления, для оргии и любования пожаром у Ставрогина не было, но не было у него и физической импотентности, которую приписывает ему Волынский.[2]) Он

---

[1]) Л. Гроссман. Творчество Достоевского, стр. 53.

[2]) Книга великого гнева, стр. 32.

«оставил мгновение за собой», по словам Лизы, и сама она «прожила свой час на свете», но для Ставрогина весь этот эпизод был лишь слабою попыткою найти какое-либо содержание жизни. Она не удалась, и когда обнаружилось, что Хромоножка вместе с братом зарезаны, Ставрогину оставалось только признать, что он, в самом деле, «не ладья», а «старая, дырявая дровяная барка», годная лишь «на слом», как сказал ему Петр Степанович. Он покончил с жизнью путем повешения, т. е. тем отвратительным способом, к которому прибегают люди, находящиеся в безысходном унынии.

5. Иван Федорович Карамазов

Начав с люциферовского титанизма, Ставрогин закончил свою жизнь аримановским беспросветным мраком; освобождения от него он мог достигнуть только путем смерти. Иван Федорович Карамазов был тоже человек гордый, сильный и духовно одаренный, но гордость его глубоко отлична от ставрогинской и весь тон его жизни иной.

О гордости Ивана Карамазова очень много упоминаний в романе по различным поводам. Она лежит в основе его стремления к независимости, в основе его упорного ситематического труда, обеспечивающего его материально и социально; она выражается в его «недомолвках свысока», в его презрительном отношении к осуждаемым им людям («один гад съест другую гадину»), в присвоенном им себе праве судить, кто не заслуживает того, чтобы жить, в его идее титанически гордого человекобога.

Горделиво обособленному Ивану любовь к человеку дается с трудом, и при столкновении с его гордостью она легко улетучивается. Умный старик Федор Павлович говорит, что «Иван никого не любит». Алеша привлек было его к себе чистотою своего сердца, но как только брат коснулся раны в его душе, сказав «не ты» убил отца, он вспыхнул к нему же-

стокою ненавистью: «я пророков и эпилептиков не терплю; посланников Божиих особенно, вы это слишком знаете. С сей минуты я с вами разрываю и, кажется, навсегда». Любовь его к Катерине Ивановне имеет характер «пламенной и безумной страсти», однако «временами он ненавидел ее до того, что мог даже убить». В его любви к ней нигде не обнаруживается способность забыть о своем я. Самое признание свое в любви он высказал в припадке злобы в присутствии Алеши и Хохлаковой после того, как Алеша разоблачил гордость Екатерины Ивановны и любовь ее и брата друг к другу.

Существенное отличие Ивана Карамазова от Ставрогина состоит в том, что он сердцем и умом стоит близко к Богу. Сознание абсолютных ценностей и долга следовать им в нем настолько обострено, что он не может подменять их ценностями относительными. Совесть мучительно казнит его за всякое, также и мысленное вступление на путь зла, и постоянные колебания между верою в абсолютное добро Божие и отрицанием добра и Бога невыносимо тягостны для него. Он понял, что если Бога и бессмертия нет, то в строении мира нет основ для добра: тогда «все позволено», даже антропофагия, и «эгоизм даже до злодейства» (пересказ его мысли Миусовым) становится самым разумным способом поведения. «Нет добродетели, если нет бессмертия», — подтвердил Иван Федорович правильность изложения Миусовым его мыслей. «Блаженны вы, коли так веруете, или уже очень несчастны!» — сказал старец Зосима. — «Почему несчастен?» — улыбнулся Иван Федорович. «Потому что, по всей вероятности, не веруете сами ни в бессмертие вашей души, ни даже в то, что написали о церкви и о церковном вопросе. В вас этот вопрос не решен, и в этом ваше великое горе, ибо настоятельно требует разрешения»... — «А может ли быть он во мне решен? Решен в сторону положительную?» — продолжал странно спрашивать Иван Федорович, все с какою-то необъяснимою улыбкою смотря на старца. — «Если не может решиться в по-

ложительную, то никогда не решится и в отрицательную, сами знаете это свойство вашего сердца; и в этом вся мука его. Но благодарите Творца, что дал вам сердце высшее, способное такою мукой мучиться «горняя мудрствовати и горних искати, наше бо жительство на небесех есть». Дай вам Бог, чтобы решение сердца вашего постигло вас еще на земле, и да благословит Бог пути ваши».

Иван Федорович встал, принял благословение от старца и поцеловал его руку.

Ум Ивана не может решить, как совместимо бытие Бога с существованием зла в мире, а совесть не может успокоиться на отрицательном решении вопроса. Он остается на полупути между атеизмом и признанием бытия Бога («принимаю Бога прямо и просто»). Но и тогда, когда он признает бытие Бога, он горделиво критикует строение мира и, как бы укоряя Бога за то, что в мире есть возмутительное зло, «почтительнейшее» возвращает «Ему билет», вступает на путь «бунта» против Бога.

Горделивый титанизм Ивана Карамазова обнаруживается и в его отношении к Церкви. В поэме «Великий Инквизитор» он обрисовывает Иисуса Христа и Его учение, как подлинно абсолютное добро, а Церковь, как учреждение, принижающее добро и человека. В главе о Церкви будет показано, что упреки эти одинаково задевают и католическую, и православную Церковь и по существу несправедливы.

Недоверие к Богу, к Церкви и к осуществимости абсолютного добра сочетается у Ивана Федоровича с любовью к добру, к культуре, к природе и с могучею жаждою жизни. «Пусть я не верю в порядок вещей, но дороги мне клейкие, распускающиеся весной листочки, дорого голубое небо, дорог иной человек, которого иной раз, поверишь ли, не знаешь за что и любишь, дорог иной подвиг человеческий, в который давно уже, может быть, перестал и верить, а все-таки по старой памяти чтишь его сердцем». «Я хочу в Европу съездить, Алеша, отсюда и поеду; и ведь я знаю, что поеду лишь на кладбище, но на

самое, на самое дорогое кладбище, вот что! Дорогие там лежат покойники, каждый камень над ними гласит о такой горячей минувшей жизни, о такой страстной вере в свой подвиг, в свою истину, в свою борьбу и в свою науку, что я, знаю заранее, паду на землю и буду целовать эти камни и плакать над ними, — в то же время убежденный всем сердцем моим, что все это давно уже кладбище и никак не более».

Выслушав поэму «Великий Инквизитор», Алеша ужаснулся неверию Ивана в смысл жизни. «Как же жить-то будешь? — воскликнул он. — С таким адом в груди и в голове»... «убьешь себя сам, а не выдержишь!» — «Есть такая сила, что все выдержит, — с холодною усмешкою проговорил Иван. — Сила низости Карамазовской». Презрительный скептицизм его особенно ясно обнаружился в беседе с братом Димитрием. Находясь уже в тюрьме, Димитрий жадно искал оправдания своей восторженной веры в Бога; сбиваемый с толку Ракитиным, он хотел у умного ученого Ивана «в роднике водицы испить». Но Иван молчал и лишь, когда Димитрий сказал «стало быть, все позволено?», Иван ответил: «Федор Павлович, папенька наш, был поросенок, но мыслил он правильно». Димитрий был прав, говоря, что «это уже почище Ракитина».

Для любви к конкретной индивидуальной личности у такого горделивого скептика нет способности. Того скромного добра, которым мы окружены со всех сторон и без которого жизнь была бы невозможна, он не видит. «Я никогда не мог понять, как можно любить своих ближних. Именно ближних-то, по-моему, и невозможно любить, а разве лишь дальних». Именно от лица Ивана Достоевский высказывает приведенные выше соображения о том, как трудна индивидуальная личная любовь.

Все строение мира и течение событий в нем, согласно христинскому мировззрению, имеет такой характер, что нравственное зло рано или поздно ведет за собою имманентное, внутреннее наказание. Презрение Ивана к людям и даже к отцу и к брату

Димитрию, в сочетании с неверием в добро и тезисом «все позволено», повлекли за собою страшные удары, чувствительные особенно для гордости Ивана. Смердяков подхватил тезис «все позволено» и стал замышлять убийство Федора Павловича Карамазова. Заявление Ивана при отъезде в Москву: «Видишь... в Чермашню еду» вполне убедили Смердякова, что Иван хочет, чтобы отец его был убит, и он выразил это словами: «С умным человеком и поговорить любопытно». Не доводя до отчетливого сознания смысл всех слов Смердякова и значение своих поступков, Иван Федорович, выезжая в Москву, прошептал про себя: «Я подлец!»

Когда Федор Павлович был убит и Димитрий арестован по подозрению в этом убийстве, унизительное для гордости Ивана Федоровича положение стало еще более мучительным. Теперь ему окончательно приходилось признать, что он своим отъездом помог создать обстановку, благоприятную для убийства. И если убил Смердяков, то он был подстрекателем к убийству и соучастником в нем. Главным образом отсюда у Ивана возникает бессознательное стремление поверить тому, что именно Димитрий — убийца. Когда Смердяков в первом разговоре своем с Иваном уверил его, что он не стал бы рассказывать ему о своем умении представиться больным падучею, если бы задумал убийство, Иван поторопился поверить ему и даже сказал, что не покажет в суде об этом умении его и ему посоветовал не показывать; в ответ Смердяков пообещал: «и я-с всего нашего с вами разговору тогда у ворот не объявлю». Это обидное обещание Иван пропустил мимо ушей: «главное, он чувствовал, что действительно был успокоен, и именно тем обстоятельством, что виновен не Смердяков, а брат его Митя, хотя, казалось бы, должно было выйти напротив. Почему так было — он не хотел тогда разбирать, даже чувствовал отвращение копаться в своих ощущениях. Ему поскорее хотелось как бы что-то забыть».

Вторая беседа со Смердяковым была еще унизи-

тельнее для Ивана Федоровича. Тон Смердякова был «непочтительный», даже «надменный»; он прямо угрожал Ивану, что в случае неблагоприятных показаний его в суде, и он расскажет о словах Ивана «в Чермашню еду». Выйдя от Смердякова, Иван Федорович думал про себя: «Да, конечно, я чего-то ожидал, и он прав»... «И ему опять в сотый раз припомнилось, как он в последнюю ночь у отца подслушивал к нему с лестницы, но с таким уже страданием теперь припомнилось, что он даже остановился на месте, как пронзенный: «Да, я этого тогда ждал, это правда. Я хотел, я именно хотел убийства! Хотел ли я убийства, хотел ли? Надо убить Смердякова!.. Если я не смею теперь убить Смердякова, то не стоит и жить!..».

Зайдя к Катерине Ивановне и высказав ей свои мучения, Иван Федорович тотчас же успокоился, когда она прочла ему «пьяное» письмо Димитрия с угрозою убить отца. Эту угрозу он принял за «математическое доказательство» того, что брат исполнил ее. Однако вслед за этим отношения между Катериною Ивановною и Иваном «обострились до крайней степени; это были какие-то два влюбленные друг в друга врага». И Димитрия Иван стал ненавидеть «с каждым днем все больше и больше не за возвраты к нему Кати, а именно з а т о, ч т о о н у б и л о т ц а». Без сомнения, и Катерина Ииановна и горделивый богоборец в глубине души чувствовали, что ум — подлец, — выбирает те стороны фактов, которые говорят в нашу пользу, и пренебрегает теми сторонами их и доводами, которые невыгодны. Для гордого человека сознание своей лживости — невыносимо унизительная мука. За несколько дней до суда он предложил Димитрию план бегства и вдруг неожиданно узнал, что сама Катерина Ивановна, несмотря на представленное ею «математическое доказательство» вины Димитрия, тайком побывала у Смердякова, значит, подумывала, не он ли убийца.

Доведенный уже до болезни мучениями и совести, и уязвленной гордости, Иван Федорович бросился к Смердякову и в этом третьем свидании с ним был

замучен до конца. Смердяков презрительно обвинил его в подстрекательстве: «Вы убили, вы главный убивец и есть, а я только вашим приспешником был, слугой, Личардой верным, и по слову вашему дело это и совершил». Видя растерянность Ивана, Смердяков напомнил ему его теории: «Все тогда смелы были-с, «все, дескать, позволено», говорили-с, а теперь вот как испугались!». Закончил он характеристикою Ивана: «Деньги любите, это я знаю-с, почет тоже любите, потому что очень горды, прелесть женскую чрезмерно любите, а пуще всего в покойном довольстве жить и чтобы никому не кланяться, — это пуще всего-с. Не захотите вы жизнь навеки испортить, такой стыд на суде приняв. Вы, как Федор Павлович, наиболее-с, из всех детей наиболее на него похожи вышли, с одною с ними душою-с». — «Ты не глуп», — проговорил Иван как бы пораженный; кровь ударила ему в лицо. «От гордости вашей думали, что я глуп», ответил ему Смердяков и передал ему 3000 рублей, вынутые из пакета убитого им Федора Павловича.

Самое страшное унижение для гордости Ивана Карамазова заключалось в том, что в Смердякове он нашел каррикатурное изображение самого себя. Смердяков — воплощение последовательного развития «просвещенства» (Aufklärung), ведущее к плоскому «рационализму». Иван еще терзается сомнениями, не доверяя мистическому опыту, который открывает бытие Бога, Царства Божия, бессмертия и абсолютного добра, а Смердяков уже отверг все глубинные начала и признает лишь повседневный опыт, открывающий только плоскую поверхность бытия, «вещи» — тарелки, столы, хлеб и т. п.; поэтому все цели жизни, доступные его уму, сводятся к земному благополучию и к удовлетворению его мелкого самолюбия. Фамилиарный тон, появившийся у Смердякова, был выражением его убеждения в том, что Иван и он, как «умные люди», оба идут по одному и тому же пути. Раздражение, наroставшее в душе Ивана Федоровича, стало вдруг понятным ему, когда накануне отъезда он увидел Смердякова на скамейке у ворот

и «с первого взгляда на него понял, что и в душе его сидел лакей Смердяков и что именно этого-то человека и не может вынести его душа». В душе своей Иван носил одновременно и Христа, и подобие Смердякова. Находясь в таком состоянии, он почувствовал, что «потерял все свои концы».

Мучительные колебания раздвоенного человека создают в нем отталкивание от действительности и ослабленное восприятие реальности. Когда Смердяков сознался в своем преступлении, Иван «пролепетал» ему: «я боюсь, что ты сон, что ты призрак предо мной сидишь?» Вернувшись от Смердякова домой, он пережил кошмарное явление чорта и длинную беседу с ним, в которой чорт преподносил ему, главным образом, его же старые мысли. Повидимому, это общение с дьяволом, пережитое им не в первый раз, имело характер не столько видения, сколько галлюцинации.[1]) Она не возникла бы и даже дальнейшее развитие болезни, может быть, оборвалось бы, если бы Иван Федорович сохранил тот подъем духи, который явился у него при совершении доброго дела спасения замерзшего пьяного мужика. Устроив его, он подумал, не пойти ли тотчас к прокурору и все объявить ему, но потом раздумал, отложил на завтра «и странно», пишет Достоевский: «почти вся радость, все довольство его собою прошли в один миг». Войдя в свою комнату, он стал переживать мучительный кошмар. Пришел Алеша, «чистый херувим», и освободил брата от дьявольского наваждения. Иван рассказал Алеше, как дьявол характеризовал его муки: «Ты идешь совершить подвиг добродетели, а в добротель-то и не веришь — вот что тебя злит и мучает, вот отчего ты такой мстительный». «Ты, говорит, из гордости идешь, ты станешь и скажешь: «это я убил, и чего вы корчитесь от ужаса, вы лжете! Мнение ваше презираю, ужас ваш презираю» — это

---

[1]) О различии между галлюцинациею и видением см. мою книгу: «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция».

он про меня говорит, и вдруг говорит: «А знаешь, тебе хочется, чтоб они тебя похвалили: преступник, дескать, убийца, но какие у него великодушные чувства, брата спасти захотел и признался». «Вот это так уж ложь, Алеша! вскричал вдруг Иван, засверкав глазами. — Я не хочу, чтобы меня смерды хвалили».

Уложив Ивана спать, Алеша лег в его комнате на диване. «Засыпая, он помолился о Мите и об Иване. Ему становилась понятною болезнь Ивана: «Муки гордого решения, глубокая совесть. Бог, Которому он не верил, и правда Его одолевали сердце, все еще не хотевшее подчиниться». «Да, — неслось в голове Алеши, уже лежавшей на подушке, — да, коль Смердяков умер, то показанию Ивана никто уже не поверит; но он пойдет и покажет». Алеша тихо улыбнулся: «Бог победит! — подумал он. — Или восстанет в свете правды, или... погибнет в ненависти, мстя себе и всем за то, что послужил тому, во что не верит», горько прибавил Алеша и опять помолился за Ивана».

Мыслями Алеши Достоевский объяснил драму Ивана, и все мое изложение имело целью лишь подтвердить правильность его мыслей деталями. Достоевский не рассказывает о судьбе Ивана Федоровича после болезни, но можно быть уверенным, что она противоположна судьбе Ставрогина. Старец Зосима правильно предсказал, что мука его «никогда не решится в отрицательную сторону», потому что сердце его способно «горняя мудрствовати и горних искати, наше бо жительство на небесах есть». Также и отец Паисий, вероятно, имел ввиду Ивана, когда говорил Алеше: «И отрекшиеся от христианства и бунтующие против него, в существе своем сами того же самого Христова облика суть, и таковыми же и остались, ибо до сих пор ни мудрость их, ни жар сердца их не в силах были создать иного высшего образа человеку и достоинству его, как образ, указанный древле Христом».

Титанический бунт Ивана Карамазова, горделиво возвращавшего Богу билет за то, что Бог сотворил

мир не так, как, по его мнению, следовало бы устроить его, соответствует тому титанизму, который был в XIX веке широко распространен в Европе и в умах наших связывается прежде всего с именем Байрона.[1]) В основе этого течения почти всегда лежит гордость, ослепляющая человека настолько, что он отвергает понятие греха и не видит вины своей и всех других земных существ, из которой естественно и необходимо вытекают все бедствия нашей жизни. «Страдание есть, виновных нет», — думал Иван Карамазов и пришел к «бунту». Сам Достоевский прошел через ту же критику и то же «горнило сомнений», которое переживали поэты титанизма, но величие его в том, что он наметил положительный выход из этого духовного кризиса: не теряя из виду трудности решения загадок бытия, он пришел к христианской вере в Бога, в бессмертие и к признанию в осуществимость абсолютного добра, согласно идеалу Христа, в Царстве Божием. Особенно ценно то, что он отчетливо наметил то видоизменение христианства, которое единственно способно удовлетворить запросы титанического духа: в образах старца Зосимы, Макара Ивановича и Алеши он рисует христианство, как подлинно религию л ю б в и, которая поэтому есть религия с в о б о д ы и т е р п и м о с т и.

Преодолев в самом себе титаническую борьбу с Богом, Достоевский сохранил понимание высоких сторон этого явления. «Словом «байронист» браниться нельзя, — говорит он в Дневнике Писателя. — Байронизм хоть был и моментальным, но великим, святым и необходимым явлением в жизни европейского человечества, да чуть ли не в жизни и всего человечества. Байронизм появился в минуту страшной тоски людей, разочарования их и почти отчаяния». «Это была новая и неслыханная еще тогда муза мести и печали, проклятия и отчаяния. Дух байронизма вдруг пронесся как бы по всему человечеству, все

---

[1]) См. ценную книгу V. Černy, Essai sur le titanisme dans la poésie romantique occidentale entre 1815 et 1850. Orbis, Prague 1935.

оно откликнулось ему. Это именно было как бы отворенный клапан; по крайней мере, среди всеобщих и глухих стонов, даже большею частью бессознательных, это именно был тот могучий крик, в котором соединились и согласились все крики и стоны человечества» (1877, декабрь, II).

К титаническому богоборчеству приводит гордость, но она руководится при этом в значительной мере благородными мотивами. В Иване Карамазове Достоевский показал именно то видоизменение гордости, в котором обнаруживается высокий положительный источник этой страсти: сознание достоинства личности и абсолютной ценности ее. В тварном мире личность есть высшая ценность; жизнь, наполненная защитою и культивированием этой ценности, однако оторванная от такой же ценности других личностей, может содержать в себе проявления высокого благородства, но может иметь следствием и страшнейший вид зла — ненависть к Богу, которая ведет из области земного бытия в сатанинское царство. Искажение высших начал создает наихудшие виды зла (corruptio optimi pessima). Испытание соблазнами гордости есть последняя ступень очищения сердца на пути к Царству Божию.

6. Версилов

Андрей Петрович Версилов — гордый человек, не менее высоко одаренный, чем Ставрогин и Иван Карамазов. Ему особенно свойственно тонкое понимание людей и умение быть обаятельным, если почему-либо он захочет привлечь к себе человека. Его отношение к Богу интересно характеризует Васин: «Это очень гордый человек»; «а многие из очень гордых людей любят верить в Бога, особенно несколько презирающие людей. У многих сильных людей есть, кажется, натуральная какая-то потребность — найти кого-нибудь или что-нибудь, перед чем преклониться». «Тут причина ясная: они выбирают Бога, чтоб не преклоняться перед людьми, — разумеется, сами не

ведая, как это в них делается: преклониться пред Богом не так обидно. Из них выходят чрезвычайно горячо верующие, — вернее сказать, горячо желающие верить; но желания они принимают за самую веру. Из этаких особенно часто бывают под конец разочаровывающиеся».

Во время длительного пребывания заграницею Версилов, по словам старика князя Сокольского, «всех измучил» проповедью веры в Бога, «там в католичество перешел», носил вериги (I, II, 3). В беседе со своим сыном «подростком» Аркадием Макаровичем Долгоруким он сам рассказал, что был в его жизни период, когда он задался мыслью мучить себя дисциплиной «вот той самой, которую употребляют монахи. Ты постепенно и методической практикой одолеваешь свою волю, начиная с самых смешных и мелких вещей, а кончаешь совершенным одолением воли своей и становишься свободным».

Когда Версилов сказал, что Западной Европе «суждены страшные муки прежде, чем достигнуть Царствия Божия», Аркадий стал расспрашивать его, проповедывал ли он Бога. «Я тогда еще ничего не проповедывал, — ответил Версилов, — но о Боге их тосковал, это — правда. Они объявили тогда атеизм... одна кучка из них, но это ведь все равно; это лишь первые скакуны, но это был первый исполнительный шаг — вот что важно. Тут опять их логика; но ведь в логике и всегда тоска. Я был другой культуры, и сердце мое не допускало того. Эта неблагодарность, с которою они расставались с идеей, эти свистки и комки грязи мне были невыносимы. Сапожность процесса пугала меня. Впрочем, действительность и всегда отзывается сапогом, даже при самом ярком стремлении к идеалу, и я, конечно, это должен был знать; но все же я был другого типа человек: я был свободен в выборе, а они — нет, и я плакал, за них плакал, плакал по старой идее, и, может быть, плакал настоящими слезами, без красного слова». — «Вы так сильно веровали в Бога?» — спросил я недоверчиво. — «Друг мой, это — вопрос, может

быть лишний. Положим, я и не очень веровал, но все же я не мог не тосковать по идее». «Сердце мое решало всегда, что невозможно» человеку жить без Бога, «но некоторый период, пожалуй, возможен». Тут Версилов поэтически нарисовал картину любви друг к другу людей, осиротевших без Бога, и заканчивается она, как у Гейне, видением «Христа на Балтийском море» и «тут раздавался бы великий восторженный гимн нового и последнего воскресения».

В этой же беседе Версилов рассказал свой сон о «золотом веке» в связи с картиною Клода-Лоррена «Асис и Галатея» (поэтическая утопия эта находилась сначала в «Исповеди» Ставрогина, но когда она была выпущена из «Бесов», Достоевский перенес часть ее в «Подростка»). «Тогда, — рассказывал Версилов, — особенно слышался над Европой как бы звон похоронного колокола. Я не про войну лишь одну говорю и не про Тюильри». «Да, они только что сожгли тогда Тюильри... О, не беспокойся, я знаю, что это было «логично», и слишком понимаю неотразимость текущей идеи, но, как носитель высшей русской культурной мысли, я не мог допустить того, ибо высшая русская мысль есть всепримирение идей».

Особенно замечательны мысли Версилова о русском дворянстве и русской духовной аристократии. «У нас создался веками какой-то, еще нигде не виданный высший культурный тип, которого нет в целом мире — тип всемирного боления за всех». «Он хранит в себе будущее России. Нас, может быть, всего только тысяча человек — может, более, может, менее — но вся Россия жила лишь пока для того, чтобы произвести эту тысячу». «Заметь себе, друг мой, странность: всякий француз может служить не только своей Франции, но даже и человечеству, единственно под тем лишь условием, что останется наиболее французом, равно — англичанин и немец. Один лишь русский, даже в наше время, т. е. гораздо еще раньше, чем будет подведен всеобщий итог, получил уже способность становиться наиболее русским именно тогда, когда он наиболее европеец. Это и

есть самое существенное национальное различие наше от всех, и у нас на этот счет — как нигде. Я во Франции — француз, с немцем — немец, с древним греком — грек и, тем самым наиболее русский, тем самым я — настоящий русский и наиболее служу для России, ибо выставляю ее главную мысль». «Русскому Европа так же драгоценна, как Россия: каждый камень в ней мил и дорог. Европа так же была отечеством нашим, как и Россия». «Одна Россия живет не для себя, а для мысли, и согласись, мой друг, знаменательный факт, что вот уже почти столетие, как Россия живет решительно не для себя, а для одной лишь Европы. А им? О, им суждены страшные муки прежде, чем достигнуть царствия Божия». «В Европе этого пока еще не поймут. Европа создала благородные типы француза, англичанина, немца, но о будущем своем человеке она еще почти ничего не знает. И, кажется, еще пока знать не хочет. И понятно: они не свободны, а мы свободны».

Все эти идеи остаются в области любви к дальнему и любви к неличным ценностям. Что же касается ближних, Версилов горделиво, высокомерно и презрительно обособляется от них, кроме тех случаев, когда увлеченный проповедью своих идей или творчеством своей жизни он инстинктивно стремится быть обаятельным. «Любить людей так, как они есть, невозможно, — говорит он подростку, — и однако же должно. И потому делай им добро, скрепя свои чувства, зажимая нос и закрывая глаза (последнее необходимо)». «Люди по природе своей низки и любят любить из страху; не поддавайся на такую любовь и не переставай презирать. Где-то в Коране Аллах повелевает пророку взирать на «строптивых», как на мышей, делать им добро и проходить мимо — немножко гордо, но верно». «По-моему, человек создан с физическою невозможностью любить своего ближнего. Тут какая-то ошибка в словах, с самого начала, и «любовь к человечеству» надо понимать лишь к тому человечеству, которое ты же сам и создал в душе своей, — (другими словами, себя са-

мого создал и к себе самому любовь), — и которого, поэтому, никогда и не будет на самом деле». Такое устройство мира, говорит Версилов, «глуповато, но тут не моя вина; а так как при мироздании со мной не справлялись, то я и оставляю за собою право иметь на этот счет свое мнение». Подобно Ивану Карамазову и многим другим гордым людям, Версилов думает, что если бы он творил мир, он выполнил бы это дело лучше, чем Бог.

Свое скептическое недоверие к добру в человеке Версилов обнаруживает даже в отношении к людям, которых он, насколько может, любит — к подростку, которому он не объяснил вó-время сущность его отношений к молодому князю Сокольскому, опасаясь «вместо моего пылкого и честного мальчика негодяя встретить», к Ахмаковой, которую он безумно любит и видит в ней все совершенства и в то же время подозревает в ней развратность и всевозможные пороки.

Несмотря на все стремления к добру, отношения Версилова к близким ему людям складываются так, как изображает их подросток. «Живет лишь один Версилов, а все остальное, кругом него, все с ним связанное прозябает под тем непременным условием, что б иметь честь питать его своими силами, своими живыми соками». Мать подростка, гражданская жена Версилова, Софья Андреевна во время, изображенное подробно в романе, «работала, сестра тоже брала шитье; Версилов жил праздно, капризился и продолжал жить со множеством прежних довольно дорогих привычек». Вся семья жила в это время на средства Татьяны Павловны, дальней родственницы, которая втайне, повидимому, всю жизнь любила Версилова. Когда от связи с Софьей Андреевной родился сын Аркадий, «мать была еще молода и хороша, а, стало быть, нужна Версилову, а крикун-ребенок, разумеется, был всему помехою, особенно в путешествиях»; поэтому «для комфорта Версилова» ребенка отдали на воспитание в чужую семью.

Софья Андреевна была в молодости крепостною

Версилова. Восемнадцати лет она вышла замуж за крепостного пятидесятилетнего Макара Ивановича Долгорукого. Через полгода приехал в свое имение двадцатипятилетний, только что овдовевший Версилов и тут у него началась связь с Софией Андреевною. «Согрешив, они тотчас покаялись». «Версилов рыдал на плече Макара Ивановича, которого нарочно призвал для сего случая в кабинет»; он дал Макару Ивановичу «дворянское обещание» жениться после его смерти на Софии Андреевне и уехал из своего имения, взяв ее с собою.

Любовь Версилова к Софии Андреевне похожа на отношения Ставрогина к Даше. Сделав предложение Ахмаковой и отправляясь на свидание с нею, Версилов говорит Софии Андреевне: «Соня, я хоть и исчезну теперь опять, но я очень скоро возвращусь, потому что, кажется, забоюсь. Забоюсь — так кто же будет лечить меня от испуга, где же взять ангела как Соню?» Когда через минуту он ударил о печь икону, завещанную ему Макаром Ивановичем и опрометью бросился из комнаты, Татьяна Павловна успокаивала Софию Андреевну: «Дай ему, блажнику, еще раз последний погулять-то. Состарится — кто ж его тогда, в самом деле, безногого-то, няньчить будет, кроме тебя, старой няньки? Так ведь прямо сам и объясняет, не стыдится...» Предсказание ее исполнилось очень скоро, когда на следующий день Версилов едва не застрелил Ахмакову и, желая покончить с собою, ранил себя в плечо. «Пролежал он довольно долго, — рассказывает подросток, — у мамы, разумеется». «Мама сидит около него; он гладит рукой ее щеки и волосы, и с умилением засматривает ей в глаза. О, это — только половина прежнего Версилова; от мамы он уже не отходит и уж никогда не отойдет более. Он даже получил «дар слезный», как выразился незабвенный Макар Иванович в своей повести о купце». «С нами он теперь совсем простодушен и искренен, как дитя, не теряя, впрочем, ни меры, ни сдержанности, и не говоря лишнего. Весь ум его и весь нравственный склад его остались при нем, хотя

все, что было в нем идеального, еще сильнее выступило вперед». В Великом посту он начал даже говеть, два дня готовился к исповеди и причастию, однако «что-то не понравилось ему в наружности священника, в обстановке; но только он воротился и вдруг сказал с тихою улыбкою: «Друзья мои, я очень люблю Бога, но — я к этому не способен».

Каков основной тон жизни Версилова? — Версилов — человек незаурядный, но все свои силы он направляет на творчество своей жизни, как красивой игры. Ко времени, описанному в романе, он успел прожить три довольно значительных состояния. Он любит красоту и в себе, и вокруг себя, во всем «любит меру» и, может быть, сохраняет ее в своем поведении потому, что почти никогда не отдается своим чувствам и переживаниям сполна. Много раз упоминает об этом подросток, например, он рассказывает об одной из особенно «откровенных» и взволнованных бесед Версилова: «он говорил с грустью, и все-таки я не знал, искренно или нет. Была в нем всегда какая-то складка, которую он ни за что не хотел оставить». Передав рассказ Версилова о Макаре Ивановиче и своей жене, подросток замечает: у него «была подлейшая замашка из высшего тона: сказав (когда нельзя было иначе) несколько преумных и прекрасных вещей, вдруг кончить нарочно какою-нибудь глупостью»; «слышать его — кажется, говорит очень серьезно, а между тем про себя кривляется или смеется». «Я могу чувствовать преудобнейшим образом два противоположные чувства в одно и то же время», — говорит сам Версилов про себя. О том, как он рыдал на плече Макара Ивановича, он говорит: «я, конечно, ломался, но я ведь тогда еще не знал, что ломаюсь»; «я хоть и представлялся, но рыдал совершенно искренно». В детстве подросток видел Версилова только один раз короткое время, и сразу был покорен его красотою и игрою на домашнем спектакле в роли Чацкого, в которой Версилов особенно хорошо крикнул: «Карету мне, карету!»

Выиграв в суде в споре с молодым князем Со-

кольским процесс о наследстве, Версилов получил от подростка частное письмо завещателя, из которого следовало, что воля его противоположна решению суда. Письмо это не имело юридической силы и могло быть уничтожено Версиловым так, что никто, кроме сына, о нем не знал бы. Однако Версилов тотчас отказался от наследства. По мнению Васина, он «даже при самом щекотливом взгляде на дело мог бы оставить себе часть выигранного наследства», «поступок был бы не менее прекрасным, но единственно из прихоти гордости случилось иначе»; Версилову понадобился «некоторый как бы пьедестал». Старый князь Сокольский, восхищаясь поступком Версилова, заметил: «вот этим-то он, мне кажется, и женщин побеждал, вот этими-то чертами». Молодой Сокольский говорил, что он «бабий пророк».

Ничему не отдаваясь, но всего требуя для себя, гордый человек подвергается особенно тяжкому испытанию, если случится ему полюбить женщину, которая не отдается ему жертвенно и беспрекословно и стремится сохранить хоть какую-нибудь самостоятельность. Такова была история любви Версилова к Екатерине Николаевне Ахмаковой. Как это часто бывает с гордыми людьми, любовь его была вместе с тем и ненавистью. Достоевский дал яркое и мастерское изображение этой haine dans l'amour в письме Версилова к Ахмаковой и в двух его свиданиях с нею.

Кощунственный поступок Версилова, расколовшего икону ударом о печь, был совершен им в состоянии раздвоения и одержимости. В день погребения Макара Ивановича, совпавший с днем рождения Софии Андреевны, он пришел к ней с красивым букетом живых цветов. Он сознавал свой долг исполнить данное Макару Ивановичу «дворянское обещание» жениться после смерти его на Софии Андреевне и тем не менее сделал предложение Ахмаковой и собирался отправиться на свидание с нею. Находясь в состоянии мучительного раздвоения, он, неся букет, несколько раз хотел «бросить его на снег и растоптать ногой». «Знаете, мне кажется, что я точно раздваиваюсь, —

описал он сам свое состояние. — Точно подле вас стоит ваш двойник; вы сами умны и разумны, а тот непременно хочет сделать подле вас какую-нибудь бессмыслицу, и иногда превеселую вещь; и вдруг вы замечаете, что это вы сами хотите сделать эту веселую вещь. Бог знает зачем, т.е. как-то нехотя хотите, сопротивляясь, из всех сил хотите». На похороны Макара Ивановича он не пришел именно потому, что боялся совершить в состоянии раздвоения какой-либо нелепый поступок, и, рассказывая об этом, он почувствовал влечение расколоть икону. Когда он совершил этот безумный поступок, «его бледное лицо вдруг все покраснело, побагровело». Сама эта внешность его показывает, что в нем действовало как бы два борющихся друг с другом существа. Уважение к Макару Ивановичу, любовь-жалость и что-то вроде сыновней любви к Софии Андреевне и долг чести, с одной стороны, а, с другой стороны, могучая страсть к Ахмаковой создали в его подсознании условия для того, чтобы злая сила овладела частью его тела и привела к безумному проявлению одержимости. Это патологическое состояние тем легче могло осуществиться в нем, что весь тон его жизни имел характер игры и связанного с нею раздвоения.

Любовь-ненависть Версилова закончилась попыткою самоубийства. Версилов ранил себя в плечо и не прострелил сердца только потому, что Аркадий оттолкнул его руку. Пережитое им потрясение усилило добрые стороны его природы. От уныния, которое загубило Ставрогина, он был избавлен благодаря тому, что в душе его никогда не стиралось различие между добром и злом и, в отличие от Ивана Карамазова и Раскольникова, он никогда не доходил до теории «все позволено».

7. Разнообразие гордых характеров

Даже идеально совершенная, вполне осуществленная в Царстве Божием индивидуальность личности

равноценна с другими личностями. Поэтому самопревознесение ее было бы нарушением ранга ценностей. Тем очевиднее зло горделивого самопревознесения в несовершенном земном состоянии человека. Зло это проявляется в крайне различных формах в зависимости от различия несовершенств разных личностей, от других черт их характера, от их опыта и т. п. условий. Подробно была рассмотрена выше судьба таких гордых людей, как Ставрогин, Иван Карамазов, Версилов. Не менее подробно рассмотрено мною в книге «Условия абсолютного добра» титаническое восстание Раскольникова против правды Божией и крушение его. Здесь только кратко будет намечено еще разнообразие форм гордости с целью отдать себе отчет в том, насколько эта черта характера привлекала к себе внимание Достоевского.

В истории дуэли Артемия Павловича Гаганова со Ставрогиным великолепно обрисована мечтательность и глупость, в связи с которою гордость приобретает характер нелепой надменности. Характерная для гордости ненависть к каким бы то ни было высшим началам, обязывающим к преклонению перед ними, выражается в малокультурной среде в цинически упрощенном отношении ко всем величайшим событиям жизни человека — к рождению, браку, смерти. Прекрасно изображено это явление в форме контраста между отношением акушерки Виргинской и Шатова к появлению на свет ребенка («Бесы»). Правда, бывают случаи, когда гордый человек обладает настолько чуткою душою, что не может отвергнуть бытия высшего начала и приходит к вере в Бога, предпочитая, как сказал Васин о Версилове, поклониться Богу, чем человеку. Но очень часто гордость побуждает понимать высшее начало не как живого личного Бога, а как неличный принцип и строить при этом пантеистическое миропонимание. Грубо, но метко сказал Буренин, что предмет веры таких людей — «великое, безликое — гордое, безмордое».

Есть еще другие искажения религиозных начал, производимые гордостью, — подмена религии любви

фанатизмом или изуверством, или аскетизмом, превратившимся из средства в цель, или обрядоверием, или болезненным сосредоточением внимания на царстве сатанинского зла, и все это проникнутое ненавистью ко всем инако верующим. Эти черты, все вместе, сжато и ярко выражены в нескольких сценках из жизни от. Ферапонта (см. о нем главу «О природе сатанинской» в моей книге «Условия абсолютного добра», ненавидевшего старца Зосиму («Братья Карамазовы»).

Подмена идеи Богочеловека идеею человекобога в большинстве случаев тоже есть следствие гордыни. У Кириллова («Бесы»), человека с чистым сердцем и душою, открытою добру, эта идея возникла не столько от гордости, сколько вследствие спутанности «коротеньких мыслей» его при попытках осознать и выразить в понятиях конечную цель обожения твари, ведущего к совершенной положительной свободе. Лицам, которым под влиянием позитивизма и рассудочной философии становится чуждым мистический опыт, судьба Кириллова кажется субъективным порождением фантазии Достоевского. Масарик выражал сомнение в том, чтобы возможно было самоубийство, использованное самим самоубийцею для скрытия преступления революционеров. Если бы он познакомился с воспоминаниями Л. Тихомирова, он узнал бы, что в истории русского революционного движения такой факт был. Действительность, по словам Достоевского, изобилует явлениями, гораздо более невероятными, чем вымыслы фантазии.

Изображая гордую женскую натуру, Достоевский особенно выделил мучения и искажения души, производимые оскорблением женской чести. Настасья Филипповна, воспитанница Тоцкого, мечтательная девушка, в ранней молодости была соблазнена своим воспитателем, опытным сластолюбцем, и очутилась в положении наложницы его. Душа ее так изъязвлена, что каждое прикосновение к ней вызывает бурную реакцию, граничащую с безумием и чаще всего имеющую характер мазохистического самоистязания. Когда

князь Мышкин сделал ей предложение и в это же время ввалился в ее квартиру Рогожин, ведя за собою пьяную компанию и неся в руках сотню тысяч, Настасья Филипповна в присутствии Тоцкого, генерала Епанчина и Гани, за которого Тоцкий хотел выдать ее замуж, дав 75,000 приданого, выворачивает свою душу наизнанку: не желая губить «младенца» и называя себя «уличною», она отказывается от предложения князя: «Нет, лучше простимся по-доброму, а то ведь я и сама мечтательница», «давно мечтала, еще в деревне у него пять лет прожила одна-одинехонька; думаешь-думаешь, бывало-то, мечтаешь-мечтаешь, — и вот все такого, как ты, воображала, доброго, честного, хорошего, и такого же глупенького, что вдруг придет, да и скажет: «Вы не виноваты, Настасья Филипповна, а я вас обожаю...» Да так бывало размечтаешься, что с ума сойдешь... А тут приедет вот этот: месяца по два гостил в году, опозорит, разобидит, распалит, развратит, уедет, — так тысячу раз в пруд хотела кинуться, да подла была, души не хватало; ну, а теперь... Рогожин, готов?» и она отправилась с рогожинскою компаниею кутить в Екатерингоф».

То соглашаясь идти под венец с князем, то убегая в последнюю минуту от него к Рогожину, она доводит Рогожина до преступления и князя до возврата душевной болезни. Никакому здоровому чувству она отдаться не может; правильно говорит ей Аглая: вы «могли полюбить только один свой позор и беспрерывную мысль о том, что вы опозорены и что вас оскорбили. Будь у вас меньше позору, или не будь его вовсе, вы были бы несчастнее...» Еще ужаснее то, что она совершает поступки, резко противоположные ее характеру. В действительности она «деликатна», «стыдлива и нежна», но, уверив себя самое, что она — «низкая», она хочет доказать это и князю Мышкину. Князь говорит Аглае, что «ей непременно, внутренно хотелось сделать позорное дело, чтобы самой себе сказать тут же: «вот ты сделала новый позор, стало быть, ты низкая тварь!» Она даже стили-

зует свое поведение так, что придает себе вид циничной и дерзкой кокотки, например, совершает в Павловском парке нахальную выходку против Евгения Павловича, чтобы скомпрометировать его в глазах семейства Епанчиных.

Князь Мышкин в первый день знакомства с Настасьей Филипповной понял, как изранена душа ее. Сделав ей предложение, он говорит ей: «За вами нужно много ходить, Настасья Филипповна. Я буду ходить за вами».

Ранена душа и у Грушеньки, но сила сопротивления ее велика и агрессивна. Ее соблазнил офицер еще семнадцатилетнею девушкою и тотчас же бросил. Пять лет после этого питала она свою душу мстительною злобою: «сижу да рыдаю, — рассказывает она Алеше, — ночей напролет не сплю — думаю: «И уж где же он теперь, мой обидчик? Смеется, должно быть, с другою надо мною, и уж я ж его, думаю, только бы увидеть его, встретить когда; то уж я ж ему отплачу, уж я ж ему отплачу!» Ночью в темноте рыдаю в подушку и все это передумаю, сердце мое раздираю нарочно, злобой его утоляю: «Уж я ж ему, уж я ж ему отплачу!» Так, бывало, и закричу в темноте. Да как вспомню вдруг, что ничего-то я ему не сделаю, а он-то надо мной смеется теперь, а, может, и совсем забыл и не помнит, так кинусь с постели на пол, зальюсь бессильною слезой и трясусь-трясусь до рассвета. Поутру встану злее собаки, рада весь свет проглотить. Потом, что ж ты думаешь: стала я капитал копить, без жалости сделалась, растолстела, — поумнела ты думаешь, а? Так вот нет же, никто того не видит и не знает во всей вселенной, а как сойдет мрак ночной, все так же, как и девчонкой, пять лет тому, лежу иной раз, скрежещу зубами и всю ночь плачу: «Уж я ж ему, да уж я ж ему! — думаю».

Деньги она копила, чтобы стать независимою и безжалостно властвовать над людьми. Став наложницею старого купца, она уклонялась от сближения со своими поклонниками: «Не из добродетели я чиста была», «а чтобы перед ним (т. е. перед обольстите-

лем) гордой быть и чтобы право иметь ему подлеца сказать, когда встречу». Димитрия Федоровича и Федора Павловича она завлекала не по расчету, а «из злобы». Когда Грушенька позволила Катерине Ивановне поцеловать свою руку, а сама ее руки не поцеловала и довела ее до исступленной злобы, она была подлинно «царицею наглости, инфернальницею». Чистого сердцем Алешу она хотела так заманить к себе, чтобы лишить его невинности. «На тебя глядя, положила: его проглочу. Проглочу и смеяться буду. Видишь, какая я злая собака, которую ты сестрой своей назвал!» Призналась она в этом после того, как услышала, что умер старец Зосима и Алеша подавлен горем.

От дьявольского наваждения злобной мстительности она освободилась, когда увидела ничтожество своего обидчика, полюбила Димитрия Федоровича и пережила вместе с ним катастрофу обвинения его в убийстве отца. Только гордую соперницу свою Екатерину Ивановну, погубившую Димитрия на суде, Грушенька не согласилась простить, когда Екатерина Ивановна, пересилив себя, сказала ей почти шопотом: «Простите меня!» «Злы мы, мать, с тобой! Обе злы! Где уж нам простить, тебе да мне!» — ответила ей Грушенька.

Екатерина Ивановна выбежала из комнаты и Димитрий упрекнул Грушеньку, но она «с каким-то омерзением» произнесла: «Уста ее говорили гордые, а не сердце». Наиболее необыкновенна судьба гордой Екатерины Ивановны. Подвергнувшись ради спасения отца глубокому унижению перед Димитрием Федоровичем и пощаженная им, она из благодарности считает себя обязанною любить его, чтобы спасти его от беспутной жизни. Чувство это — своеобразная любовь из мести, нечто вроде японского харакири, особенно с того момента, когда в ней стала созревать настоящая любовь к Ивану Федоровичу (с харакири сравнивает также поездку Настасьи Филипповны в Екатерингоф с компаниею Рогожина Птицин).

Говоря о гордых женщинах в произведениях До-

стоевского, нельзя не вспомнить и об Аглае в романе «Идиот». Мать характеризует ее князю Мышкину: «Девка самовластная, сумасшедшая, избалованная, — полюбит, так непременно бранить вслух будет и в глаза издеваться». Восхитительна сцена объяснения ее с князем Мышкиным: при родителях и сестрах она заставила его сделать себе предложение, подвергла его насмешливому допросу о состоянии его и планах устройства жизни, а потом выбежала из комнаты и, когда мать пришла к ней, бросилась ей на шею, не скрывая уже своего счастья. Соперничество с Настасьею Филипповною для такого гордого и самовластного существа совершенно непереносимо. Придя к Настасье Филипповне, она с беспощадною жестокостью характеризовала ее положение («захотела быть честною, так в прачки бы шла»). Жалость к Настасье Филипповне князя Мышкина, сказавшего «Ведь она... такая несчастная!», для Аглаи неизлечимый удар в сердце. Князь Мышкин только эти слова и «успел выговорить, онемев под ужасным взглядом Аглаи. В этом взгляде выразилось столько страдания и в то же время бесконечной ненависти, что он всплеснул руками, вскрикнул и бросился к ней, но уже было поздно. Она не перенесла даже и мгновения его колебания, закрыла руками лицо» и бросилась вон из комнаты».

Гордость бывает иногда надломлена стечением особенно тяжелых обстоятельств. Например, любовь к семье может заставить человека покориться судьбе, и гордость его иногда вырождается при этом в то состояние, которое характеризуется словами «уничижение паче гордости». Капитан Снегирев, когда Алеша Карамазов пришел к нему в первый раз, представился ему: «Николай Ильич Снегирев-с, русской пехоты бывший штабс-капитан-с, хоть и посрамленный своими пороками, но все же штабс-капитан. Скорее бы надо сказать: штабс-капитан Словоерсов, а не Снегирев, ибо лишь со второй половины жизни стал говорить словоерсами. Слово-ер-с приобретается в унижении. — «Это так точно, усмехнулся Алеша, — толь-

ко невольно приобретается или нарочно?» — «Видит Бог, невольно. Все не говорил, целую жизнь не говорил словоерсами, вдруг упал и встал со словоерсами». «Лицо его изображало какую-то крайнюю наглость и в то же время, — странно это было, — видимую трусость. Он похож был на человека, долгое время подчинявшегося и натерпевшегося, но который бы вдруг вскочил и захотел заявить себя. Или, еще лучше, на человека, которому ужасно бы хотелось вас ударить, но который ужасно боится, что вы его ударите. В речах его и интонация довольно пронзительного голоса слышался какой-то юродливый юмор, то злой, то робеющий, не выдерживающий тона и срывающийся». Коля Красоткин спросил Алешу о Снегиреве: «Что он такое, по вашему определению: шут, паяц? «Ах, нет, есть люди глубоко чувствующие, но как-то придавленные. Шутовство у них вроде злобной иронии на тех, которым в глаза они не смеют сказать правды от долговременной унизительной робости пред ними. Поверьте, Красоткин, что такое шутовство чрезвычайно иногда трагично».

Когда гордость сломлена так, что человек начинает считать себя действительно принадлежащим к какой-то низшей породе, он в озлоблении унижает себя сам до крайних пределов и способен совершать при этом низкие поступки. Когда незаконный сын Версилова Аркадий был отдан в пансион, директор этого заведения Тушар «бил меня», рассказывает Аркадий, «и хотел показать, что я — лакей, а не сенаторский сын, и вот я тотчас же сам вошел тогда в роль лакея. Я не только подавал ему одеваться, но я сам схватывал щетку и начинал счищать с него последние пылинки, вовсе уже без его просьбы или приказания, сам гнался иногда за ним со щеткой, в пылу лакейского усердия, чтоб смахнуть какую-нибудь последнюю соринку с его фрака, так что он сам уже останавливал меня иногда: «Довольно, довольно Аркадий, довольно». «Я знаю, что товарищи смеются и презирают меня за это, отлично знаю, но мне это-то и любо: «Коли хотели, чтоб я был лакей — ну, так

вот я и лакей, хам — так хам и есть». Пассивную ненависть и подпольную злобу в этом роде я мог продолжать годами».

Юношею Аркадий начал играть на рулетке в игорном доме. Столкнувшись с наглым мошенником, который обвинил Аркадия в краже ста рублей, и подвергнувшись обыску, Аркадий пришел «в совершенное исступление», и крикнул на всю залу: «Донесу на всех, рулетка запрещена полициею!» И вот клянусь, что и тут было нечто как бы подобное: меня унизили, обыскали, огласили вором, убили, — «ну так знайте же все, что вы угадали, я — не только вор, но я и доносчик!» («Подросток»).

Гордость есть источник бесчисленных искажений души, и ведет она неизменно к катастрофе, потому что все личности равноценны пред Богом, Творцом нашим, и забвение этой истины никому не проходит даром. В Библии на всевозможные лады подчеркивается мысль, что всякий возвышающий себя будет поставлен на свое место: «Ибо Ты людей угнетенных спасаешь, а очи надменные унижаешь». «Ибо Бог определил, чтобы всякая высокая гора и вечные холмы понизились, а долины наполнились, для уравнения земли» (Кн. пророка Варуха, 5).

Достоевскому хорошо было знакомо зло горделивого самопревознесения по личному опыту своей души. В очерке его характера это было мною достаточно указано. Здесь приведу только еще одну маленькую черточку. В письме к артистке А. И. Шуберт Достоевский однажды шутливо заметил: «Не рассердитесь на меня, что написал с помарками, кошачьим почерком. Почерк — мое единственное сходство с Наполеоном» («Письма», № 145). Эта шутка показывает, что не только Раскольников в «Преступлении и наказании», но и сам Достоевский интересовался вопросом о сходстве с Наполеоном.

Зная, что гордость есть верховное зло, Достоевский в своей Пушкинской речи завещал всему человечеству: «Смирись, гордый человек, и прежде всего сломи свою гордость»; «победишь себя, усмиришь

себя, и станешь свободен, как никогда и не воображал себе, и начнешь великое дело, и других свободными сделаешь».

8. Честолюбие, самолюбие и другие виды зла в человеческом характере

Гордость есть самопревознесение, не нуждающееся в чужом признании. Честолюбие представляет собою менее высокую степень превознесения себя, потому что честолюбец находит удовлетворение в оценке его личности, талантов, трудов другими людьми, — в их признании, похвале, восхищении. Духовно одаренный честолюбец, как и гордец, удовлетворяет свою страсть высокими средствами — художественным творчеством, научными трудами, социальным реформаторством, деятельностью полководца и т. п.

Честолюбие спускается на степень тщеславия, если человек ищет признания в мелочах или посредством даже мнимых достоинств и преимуществ. У Достоевского есть много ярких изображений крайне различных проявлений тщеславия. Ганя (в «Идиоте») стыдится того, что в его квартире у него нет кабинета и что мать сдает в наем комнату жильцу; отец его генерал Иволгин хвастает своими мнимыми знакомствами с высокопоставленными лицами. Особенно великолепен «военно-эстетический» отставной штабс-капитан Лебядкин в гостиной у генеральши Ставрогиной; передавая генеральше двадцать рублей на благотворительные цели, он уронил трехрублевку, «нагнулся было поднять ее, но, почему-то устыдившись, махнул рукой: «Вашим людям, сударыня, лакею, который подберет». Вся его беседа с жалобами на устройство вселенной и с баснею «Таракан» — пародия на титанизм, обусловленный не гордостью и даже не честолюбием, а тщеславием («Бесы»). Повесть о Фоме Опискине («Село Степанчиково и его обитатели») не менее богата изумительными проявлениями тщеславия.

Различны проявления самолюбия также ярко изображены в произведениях Достоевского. Условимся

только сначала, что разуметь под этим словом. Всякая сосредоточенность на своем я, обусловленная большею любовью к себе, чем к ближним, может быть названа себялюбием (эгоизмом). Словом же самолюбие я буду называть один из видов себялюбия, именно чрезмерную любовь человека к своему я, как целому, подобно тому, что свойственно гордецу и честолюбцу, но в отличие от гордых честолюбивых людей самолюбивый человек не ставит свое я выше всех остальных и не гонится за славою, а просто влюблен в свое милое я и заботится о том, чтобы все интересы его я, и все проявления его были вполне удовлетворены, болезненно реагируя на всякое противодействие или недостаточное внимание других людей. Всякое столкновение чужой жизни со своею самолюбивый человек рассматривает, как нарушение своего права, как намеренно нанесенную обиду. Когда Ракитин привел Алешу к Грушеньке, она сейчас же занялась Алешею, а потом обратилась к Ракитину: «Да садись и ты, Ракитка, чего стоишь? Аль ты уж сел? Небось, Ракитушка себя не забудет. Вот он теперь, Алеша, сидит там против нас, да и обижается: зачем это я его прежде тебя не пригласила садиться. Ух, обидчив у меня Ракитка, обидчив!» — засмеялась Грушенька». «Ракитин ушел в переулок, — подумал Алеша, начиная дремать под чтение рассказа о чуде в Кане Галилейской. — Пока Ракитин будет думать о своих обидах, он будет всегда уходить в переулок.. А дорога... дорога-то большая, прямая, светлая, хрустальная и солнце в конце ее...» Колкое самолюбие побуждает человека видеть во всяком противодействии намеренно нанесенную ему обиду и чувство обиженности неотвязно грызет ему сердце, отравляя жизнь. Он не умеет настолько войти в чужую душу, чтобы понять, что и другие люди так же эгоистичны, как он, и притом во множестве своих поступков руководятся примитивно личными интересами, а потому такое сравнительно утонченное проявление злого эгоизма, как намеренное нанесение кому-либо обиды, встречается сравнительно редко.

Очень распространено сочетание честолюбия или тщеславия с самолюбием. Так, поведение Ипполита (в романе «Идиот») изобилует яркими чертами самолюбия и тщеславия человека со слабым характером, не способного любить, но требующего от других людей любви к себе.[1]) Сложное явление добровольного шутовства особенно привлекало к себе внимание Достоевского. Добровольными шутами становятся глубоко униженные люди, не лишенные дарования. Виды шутовства крайне разнообразны. Мягкий до дряблости Максимов проявляет свое шутовство в форме лжи, выставляющей его иногда в комическом свете. По словам Калганова, «он лжет единственно, чтобы доставить всем удовольствие» («Бр. Карам.»). Самолюбивый капитан Лебядкин («Бесы») любит в шутовской форме похвастать тем, чем он особенно дорожит, например, своими нелепыми стихами или своею доморощенною философиею. «Самолюбивая мнительность Ежевкина выражается в «потребности насмешки и язычка». «Он каррикатурил, например, из себя самого подлого, самого низкопоклоннаго льстеца; но в то же время ясно выказывал, что делает это только для виду; и чем унизительнее была его лесть, тем язвительнее и откровеннее проглядывала в ней насмешка» («Село Степанчиково и его обитатели»).

Наблюдая все эти искажения души, производимые гордостью, самолюбием, тщеславием, нельзя не согласиться со старцем Зосимою, что «за людьми надо как за детьми ходить, а за иными, как за больными в больницах»; эти слова его повторил Алеша, рассказывая Лизе, как Снегирев бросил на землю и стал топтать ногами двести рублей, присланные ему Катериною Ивановною.

Каждая личность, изображенная Достоевским обстоятельно, пронизана его взором до такой глубины, на которой открывается отношение ее к Богу и зависимость от идеала абсолютного совершенства. Не

---

[1]) Из архива Достоевского. «Идиот», 1931, стр. 161.

составляет исключения отсюда и Федор Павлович Карамазов. В молодости он был почти приживальщиком и, будучи самолюбивым, тяжело переживал униженное положение свое. Скопив капитал и достигнув независимости, он находил главное удовольствие свое в половом разврате и вообще удовлетворении своей чувственности. Это вовсе однако не означает, что он человек мелкий, опустившийся на ступень животной удовлетворенности телесною жизнью. В. В. Зеньковский в статье «Федор Павлович Карамазов» убедительно показывает, что уже безмерность карамазовского сладострастия указывает на духовную основу его и не позволяет свести его только к «физиологии». Дух влечет человека в область бесконечного и творит бесконечную полноту жизни на путях добра. Но в случае недоверия к добру и его духовным основам человек сосредоточивает всю силу своей жизни на мелкой эмпирической действительности и, не находя в ней удовлетворения, выходит из всех границ». «В безмерности тут главное, — говорит Зеньковский, — в невозможности «успокоиться» на эмпирическом, устроенном и благообразном быте. Эта безмерность вскрывает существенную родственность Федора Павловича с Дон-Жуаном, вскрывает все богатство сил, ему данных, но ушедших целиком в «реализм» полового безудержа...».[1])

В беседе «за коньячком» Федор Павлович обнаруживает перед сыновьями дьявольскую безудержность своей мерзости, рассказывая о приемах своего ухаживания за женщинами и об истерике, до которой он довел мать Алеши, когда хотел плюнуть на чтимый ею чудотворный образ Богоматери; этими воспоминаниями он довел до истерического припадка и самого Алешу. Не человеческий, дьявольский характер карамазовского цинизма свидетельствует об извращении в нем не душевности, а духа, т. е. начала, видящего безусловную обязательность добра и обре-

---

[1]) О Достоевском, сборник под ред. А. Л. Бема, т. II, стр. 108.

кающего Карамазова на крайние, тоже безудержные и извращенные проявления недовольства собою. Старец Зосима, присматриваясь к циническому шутовству Федора Павловича, проявленному им в монастыре, перед монахами, глубоко проник в его душу, когда сказал ему: «главное, не стыдитесь столь самого себя, ибо от сего лишь все и выходит», т. е. возникает склонность цинически подчеркивать и преувеличивать свое нравственное безобразие.

От чувственности Федора Павловича глубоко отличен чувственный характер Димитрия Федоровича. Ценные соображения высказывает о нем С. Гессен в своей статье «Трагедия добра в «Братьях Карамазовых» Достоевского». Я изложу содержание этой статьи в основных чертах. Согласно истолкованию Гессена, в трех братьях — Димитрии, Иване и Алеше, воплощены три ступени добра и соответствующие им три искушения зла, а само зло в образе Смердякова играет роль слуги трех искаженных личин добра. Димитрий Карамазов является представителем «естественной основы нравственности», выражающейся в полуинстинктивных чувствах стыда, жалости и благоговения (см. об этих естественных основах нравственности «Оправдание добра» Соловьева). Непосредственный и чувственный характер этой нравственности отличается неустойчивостью, колебанием между двумя безднами, «идеалом Мадонны и идеалом Содомским». Любострастие и гневность являются искажениями ее. Димитрий сам говорит, что он «мог и хотел» убить отца; Смердяков знал об этом, и решение совершить убийство было в нем поддержано возможностью направить подозрение властей на Димитрия.

Иван есть представитель добра, которое стало предметом рефлексии и требует рационального смысла жизни. Это кантовское а в т о н о м н о е добро, состоящее в свободном исполнении долга без любви. Искажение этой ступени добра выражается в гордыне, ведущей к аскетическому отрицанию индивидуального бытия (Шопенгауэр) или к «все позволено» сверхчеловека (Ницше). Не руководимый любовью, кото-

рая не ищет рациональных оснований, Иван решает, что отец недостоин жизни. Смердяков улавливает эту мысль Ивана, а также его тезис «все позволено». Наконец, высшая ступень добра, добро, как любовь, воплощено в Алеше, который любит всякое живое существо в его индивидуальном целом «ни за что» и ежемгновенно творчески соучаствует в жизни других людей. Соблазн, могущий исказить эту ступень добра, есть уныние, как следствие колебания веры в силу добра. Алеша соблазнился «тлетворным духом», когда тело старца Зосимы стало разлагаться, впал в уныние и, хотя оно не было длительным, все же оно помешало ему повидать брата Димитрия. Таким образом, и на нем лежит вина в том стечении обстоятельств, которым воспользовался Смердяков для убийства.

Соображения Гессена о характере Димитрия Федоровича я дополню только несколькими указаниями на отношение его к Богу. Димитрий Карамазов — характерный представитель человеческой слабости духа: он любит Бога и Его правду, однако не настолько сильно, чтобы удержаться от соблазнов чувственности, от разгула, от того поведения, которое называется «прожиганием жизни». Но смутное стремление вверх никогда не угасает в нем окончательно. На допросе следователя, в начале, когда он верил еще, что с чиновниками судебного ведомства можно говорить «по душам», он характеризует себя: «жаждал благородства, был, так сказать, страдальцем благородства и искателем его с фонарем, с Диогеновым фонарем, а между тем всю жизнь делал одни только пакости, как и все мы, господа... то есть, как я один, господа, не все, а я один, я ошибся, один, один». Летя на тройке в Мокрое, с целью устроить там грандиозный кутеж, а потом застрелиться, уступая дорогу «прежнему и бесспорному» избраннику Грушеньки, Димитрий «исступленно молился и дико шептал про себя: «Господи, прими меня во всем моем беззаконии, но не суди меня. Пропусти мимо без суда Твоего... Не суди, потому что я сам осудил себя, не суди, потому

что люблю Тебя, Господи Мерзок сам, а люблю Тебя: во ад пошлешь, и там любить буду, и оттуда буду кричать, что люблю Тебя во веки веков... Но дай и мне долюбить... здесь теперь долюбить, всего пять часов до горячего луча Твоего... Ибо люблю царицу души моей. Люблю и не могу не любить. Сам видишь меня всего. Прискачу, паду перед нею: права ты, что мимо меня прошла... Прощай и забудь твою жертву, не тревожь себя никогда!»

Бог знает глубины человеческого сердца и промыслительно сочетает влияния всех существ друг на друга так, чтобы помочь преодолеть зло человеку, в котором не угасает любовь к Нему. Митя почувствовал эту помощь Божию, вспоминая условия, при которых он воздержался от отцеубийства. Когда Федор Павлович в надежде, что к нему пришла, наконец, долгожданная Грушенька, отворил окно и высунулся из него, Димитрий стоял в саду «смотрел сбоку и не шевелился. Весь столь противный ему профиль старика, весь отвисший кадык его, нос крючком, улыбающийся в сладостном ожидании, губы его, все это ярко было освещено косым светом лампы слева из комнаты. Страшная, неистовая злоба закипела вдруг в сердце Мити: «Вот он, его соперник, его мучитель, мучитель его жизни!» Он выхватил уже медный пестик из кармана, но в это мгновение, сказал он на допросе «слезы ли чьи, мать ли моя умолила Бога, дух ли светлый облобызал меня в то мгновение — не знаю, но чорт был побежден. Я бросился от окна и побежал к забору...». «Бог», как сам Митя говорил потом, «сторожил меня тогда».

В сердце человека «дьявол с Богом борется», сказал Димитрий Карамазов, изливая перед Алешею «исповедь горячего сердца, в стихах».[1]) У всех людей, по крайней мере в подсознании, хранится связь с Богом, как абсолютным добром, а также с идеалом

[1]) Об этой борьбе см. статью Д. Чижевского «Достоевский — психолог» в сборнике «О Достоевском», ред. А. Бема, т II, 1933.

своего индивидуального абсолютного совершенства и полноты жизни. Судьба человека зависит от степени любви его к этим ценностям; такова главная тема художественного творчества Достоевского. Предпочтение других ценностей Богу и своему совершенству в Боге необходимо ведет к умалению жизни человека вследствие отъединения его от других существ. Отсюда возникает рано или поздно разочарование его во всех целях и всех достижениях такого несовершенного бытия, общее недовольство жизнью и большая или меньшая степень раздвоенности каждого грешного человека. «Скверные мы и хорошие, — сказала Грушенька, хмелея во время кутежа в Мокром, — и скверные и хорошие».

Значительные проявления раздвоенности были подробно рассмотрены выше. Здесь напомним лишь несколько более мелких случаев ее. В «Записках из подполья» душа антигероя этой повести кишит противоположностями: каверзы подсознательного портят жизнь ему самому и всем, к кому он приближается; он признается, что часто совершает неприглядные деяния именно в те минуты, когда думает о «всем прекрасном и высоком»; он часто живет «в полуотчаянии, полувере»; во всех своих поступках, например, в попытках мести офицеру, он — человек половинчатый, из трусости он ничего не доводит до конца; в мечтах он увлекается любовью к человечеству и вместе с тем подмечает в человеке, что капелька своего жиру дороже ему, чем 100,000 ближних. В романе «Идиот» Келлер, придя к князю Мышкину, «с необыкновенною готовностью признавался в таких делах, что возможности не было представить себе, как это можно про такие дела рассказывать. Приступая к каждому рассказу, он уверял положительно, что кается и внутренно «полон слез», а между тем рассказывал так, как будто гордился поступком, и в то же время до того иногда смешно, что он и князь хохотали, наконец, как сумасшедшие». Заканчивая беседу, он рассказал, что уже накануне, оставшись после кутежа ночевать у Лебедева, он подготовлял

свою исповедь: «Верите ли вы теперь благороднейшему лицу: в тот самый момент, как я засыпал, искренно полный внутренних и, так сказать, внешних слез (потому что, наконец, я рыдал, я это помню), пришла мне одна адская мысль: «А что, не занять ли у него в конце концов, после исповеди-то, денег?» Таким образом, я исповедь приготовил, так сказать, как бы какой-нибудь «фенезерф под слезами», с тем, чтобы этими же слезами дорогу смягчить, и чтобы вы, разластившись, мне сто пятьдесят рубликов отсчитали. Не низко это по-вашему?» Князь Мышкин откровенно признался, что и у него бывают «двойные мысли», их следует бояться, бороться с ними, но назвать их прямо низостью нельзя: «Вы схитрили, чтобы через слезы деньги выманить, но ведь сами же вы клянетесь, что исповедь ваша имела и другую цель, благородную, а не одну денежную; что же касается до денег, то ведь они вам на кутеж нужны, так ли? А это уж после такой исповеди, разумеется, малодушие. Но как тоже и от кутежа отстать в одну минуту? Ведь это невозможно. Что же делать? Лучше всего на собственную совесть вашу оставить, как вы думаете?»

Особенно интересен чиновник Лебедев (тоже в романе «Идиот»). Он занимается толкованием Апокалипсиса и метко критикует современное социальное движение, не опирающееся на нравственные мотивы, рассчитывая обеспечить благополучие человечества с помощью технического прогресса и внешнего изменения социального строя. Когда племянник его разболтал, что он молится за графиню Дюбарри, он объяснил, что читал недавно, как графиня Дюбарри, нагибая голову на гильотине, просила палача: «Минуточку одну еще повремените, господин буро, всего одну!» «От этого графининого крика об одной минуточке, я как прочитал, у меня точно сердце захватило щипцами. И что тебе в том, червяк, что я, ложась на ночь спать, на молитве вздумал ее, грешницу великую, помянуть. Да потому, может, и помянул, что за нее, с тех пор, как земля стоит, наверно никто никогда

и лба не перекрестил, да и не подумал о том. Ан ей и приятно станет на том свете почувствовать, что нашелся такой же грешник, как и она, который и за нее хоть один раз на земле помолился. Ты чего смеешься-то? Не веришь, атеист. А ты почем знаешь? Да и то соврал, если уж подслушал меня: я не просто за одну графиню Дюбарри молился; я прочитал так: «упокой Господи душу великой грешницы графини Дюбарри и всех ей подобных», а уж это совсем другое; да я и за тебя, и за таких же как ты, тебе подобных нахалов и обидчиков, тогда же молился, если уж взялся подслушивать, как я молюсь»... Детей своих и всех родных Лебедев любит и всячески заботится о них.

И этот самый Лебедев — лживый интриган. Он писал, например, анонимные письма Елизавете Прокофьевне, матери Аглаи, украл у своей дочери записку Аглаи к Гане, чтобы передать ее Елизавете Прокофьевне, но та возмутилась его низостью и прогнала его. Тогда Лебедев явился к князю Мышкину, против которого интриговал, передал записку ему и посоветовал прочитать ее. Князь Мышкин вспылил: «Эх, Лебедев! Можно ли, можно ли доходить до такого низкого беспорядка, до которого вы дошли? — вскричал князь горестно. Черты Лебедева прояснились. — Низок, низок! приблизился он тотчас же, со слезами, бия себя в грудь.

— Ведь это мерзости!

— Именно мерзости-с. Настоящее слово-с!

— И что у вас за повадка так... странно поступать. Ведь вы... просто шпион! Почему вы писали аноним и тревожили... такую благороднейшую и добрейшую женщину? Почему, наконец, Аглая Ивановна не имеет права писать, кому ей угодно? Что вы жаловаться, что ли, ходили сегодня? Что вы надеялись там получить? Что подвинуло вас доносить?

— Единственно из приятного любопытства и... из услужливости благородной души, дас-с! — бормотал Лебедев. — Теперь же весь ваш, весь опять! Хоть повесьте!»

Задумав установить опеку над князем Мышкиным и объявить его душевнобольным, он даже пригласил к нему доктора под предлогом осмотра дачи. Расчеты Лебедева «всегда зарождались как бы по вдохновению и от излишнего жару усложнялись, разветвлялись и удалялись от первоначального пункта во все стороны; вот почему ему мало что и удавалось в его жизни. Когда он пришел потом, почти уже в день свадьбы, к князю каяться (у него была непременная привычка приходить всегда каяться к тем, против кого он интриговал, и особенно если не удавалось), то объявил ему, что он рожден Талейраном, и неизвестно, каким образом остался лишь Лебедевым. Затем обнаружил перед ним всю игру, при чем заинтересовал князя чрезвычайно».

Гениально изображена Достоевским лживость Лебедева. Лживость стала у него привычкою, даже инстинктом и, как всякий инстинкт, она в обыкновенных случаях вела удачно к цели, а в исключительных условиях могла привести к комической нелепости. Настроившись к тому, чтобы «надувать» князя, Лебедев, которого звали Лукьяном Тимофеевичем, на вопрос князя: «Извините, как вас по имени-отчеству, я забыл.

— Ти-Ти-Тимофей.

— И?

— Лукьянович.

Все бывшие в комнате опять рассмеялись.

— Соврал! — крикнул племянник. — И тут соврал! Его, князь, зовут вовсе не Тимофей Лукьянович, а Лукьян Тимофеевич. Ну, зачем, скажи, ты соврал? Ну, не все ли равно тебе, что Лукьян, что Тимофей, и что князю до этого? Ведь из повадки одной только и врет, уверяю вас!

— Неужели правда? — в нетерпении спросил князь.

— Лукьян Тимофеевич, действительно, согласился и законфузился Лебедев, покорно опуская глаза и опять кладя руку на сердце.

— Да зачем же вы это, ах, Боже мой!

— Из самоумаления, прошептал Лебедев, все более и покорнее поникая своею головой».

Лживость не остается изолированным пороком; она влечет за собою много других искажений души. Старец Зосима сказал Федору Павловичу Карамазову: «Главное, самому себе не лгите. Лгущий самому себе и собственную ложь свою слушающий до того доходит, что уж никакой правды ни в себе, ни кругом не различает, а, стало быть, входит в неуважение и к себе. и к другим. Не уважая же никого, перестает любить, а чтобы, не имея любви, занять себя и развлечь, предается страстям и грубым сладостям, и доходит совсем до скотства в пороках своих, а все от беспрерывной лжи и людям и себе самому. Лгущий себе самому прежде всех и обидеться может. Ведь обидеться иногда очень приятно, не так ли? И ведь знает человек, что никто не обидел его, а что он сам себе обиду навыдумал и налгал для красы, сам преувеличил, чтобы картину создать, к слову привязался и из горошинки сделал гору, — знает сам это, а все-таки самый первый обижается, обижается до приятности, до ощущения большого удовольствия, а тем самым доходит и до вражды истинной».

Не в такой, конечно, степени, как у Лебедева, но все же у каждого человека бывают положения, когда он, подпадая какой-либо страсти и борясь с нею или не исполнив до конца тягостный долг, кается в своем проступке перед Богом. Отсюда нередко вырастает в подсознании раздражение против Бога, как всевидящего и неумолимого Судьи, и это чувство ведет к кощунственным выходкам против Бога. Так объясняется поступок Версилова, расколовшего икону ударом о печь. Возможно, что в конечном итоге таковы мотивы намерения Федора Павловича плюнуть на икону Богоматери, которую особенно почитала его жена. Чаще всего такое подсознательное раздражение против Бога проявляется только в мимолетных кощунственных мыслях и образах во время молитвы. Для излечения от этого патологического состояния следует прибегнуть к психоанализу, лучше всего к

самоанализу, открывающему ту страсть, вообще те свои недостатки, которые вызывают раздражение против Бога.

Все рассмотренные случаи зла объясняют часто возникающее у людей недоверие к добру, которое само тоже есть великое зло. В самом деле, недоверие к добру ведет к глубоким искажениям души. «Бесенок» в душе Лизы Хохлаковой есть следствие ее недоверия к добру (см. об этом главу «О природе сатанинской» в книге моей «Условия абсолютного добра»; драматический характер жизни Ивана Карамазова, который, как и Лиза, «верит ананасному компоту», тоже обусловлен его недоверием к добру.

Следствием неверия в добро часто бывает крайнее ожесточение. Ребенок Нелли (в «Униженных и оскорбленных») хочет поступить работницею, чтобы не принимать услуг даром; Илюша укусил палец Алеши Карамазова, спасшего его от нападения школьников; Оля, приняв сначала деньги от Версилова, потом усомнилась в его честности, пришла к нему на квартиру, бросила ему деньги назад и повесилась.

Весьма содействует распространенности неверия в добро то обстоятельство, что этический скептицизм, сопутствуемый более или менее остроумными отрицаниями, более эффектен, чем защита положительных учений; он придает человеку видимость более глубокого ума. Повседневное добро, без которого даже и одного дня нельзя прожить, привычно нам, как воздух, и потому мы не умеем ценить его по достоинству.

ГЛАВА ПЯТАЯ

ЗНАЧЕНИЕ СТРАДАНИЯ

Достоевский придает огромное положительное значение страданию. Отсюда у некоторых критиков Достоевского возникает мысль, что он питает извращенную любовь к страданию, как таковому. В большевистской литературе высказывается в виде упрека Достоевскому мысль, что он возвеличивает страдание, а вот Горький борется против всего, что ведет к страданию.

Особенно далеки от взглядов Достоевского те лица, которые, следуя гедонизму, утилитаризму и т. п. направлениям, вместе с Миллем, считают, что единственная положительная самоценность есть удовольствие и отсутствие страданий, и единственная отрицательная ценность есть страдание. Отсюда при последовательном развитии этой мысли вытекает, что все остальные содержания бытия могут быть ценны не сами по себе, а только, как средства для достижения удовольствия и устранения страдания. Отсюда, между прочим, вытекает, что наказание, как воздаяние, нравственно недопустимо, потому что к одному злу, страданию, вызванному преступлением, оно прибавляет другое зло, страдание преступника. Согласно таким учениям, наказание в точном смысле слова вообще должно быть устранено и заменено лечением, воспитанием и т. п. мерами.

В действительности всякое бытие само по себе имеет смысл и значение, в силу которого оно есть добро или зло, т. е. положительная или отрицательная ценность. Поскольку какое-либо бытие есть добро,

переживание или восприятие его сопутствуется чувством удовольствия, и поскольку оно есть зло, — чувством страдания.[1]) Таким образом чувства удовольствия и страдания суть только симптомы нашей встречи с добром и злом, правда, симптомы, которые тоже имеют положительную и отрицательную ценность. Абсолютное совершенство есть доброе содержание бытия, которое именно в силу своей добротности сопутствуется переживанием счастья, а всякое несовершенство сопутствуется переживанием страдания.

Так как страдание есть симптом несовершенства, то ясно, что само по себе оно не может быть возвеличиваемо. Такой нелепости мы и не найдем у Достоевского. Цель жизни, согласно Достоевскому, есть достижение «райского совершенства» путем воспитания в себе любви, осуществление совершенной гармонии всех существ, переживаемое как «величайшее счастье» (см. запись Достоевского в день смерти жены, выше стр. 15). Даже и в земной жизни, в которой к счастью всегда примешивается страдание, Достоевский ценит счастье, обусловленное возвышенными переживаниями, более, чем страдание. «Всякое *великое* счастье, — говорит Достоевский, — носит в себе и некоторое страдание, ибо возбуждает в нас высшее сознание. Горе реже возбуждает в нас в такой степени ясность сознания, как великое счастье. Великое, т. е. высшее счастье *обязывает* душу». («Дн. Пис.», 1877).

Но в земной жизни без страдания обойтись нельзя: оно есть неизбежное следствие греха, т. е. нравственного падения человека. «Когда человек не исполнил закона стремления к идеалу, т. е. не приносил любовью в жертву своего я людям или другому существу (я и Маша), он чувствует страдание и назвал это состояние грехом. Итак человек беспрерывно должен чувствовать страдание, которое уравно-

---

[1]) Учение о ценностях см. в моей книге «Ценность и бытие».

вешивается райским наслаждением исполнением закона, т. е. жертвой. Тут-то и равновесие земное. Иначе земля была бы бессмысленна» (из записки в день смерти жены).

Английский ученый Carr в своем исследовании о Достоевском говорит, что учение о грехе, как причине страданий, есть вульгарная ошибка восточных и западных богословов.[1]) Достоевский держался именно этого богословского учения, только не мог провести его последовательно до конца, как это показано мною в главе о его теодицее. Разработать такое учение можно особенно просто и ясно на основе персоналистической метафизики, т. е. учения о том, что все существа, из которых состоит мир, суть или действительные или возможные личности (примером такого персонализма может служить монадология гениального Лейбница). Сторонник такого учения может утверждать, что все дисгармонии в мире, все действия всех существ, стесняющие жизнь друг друга, даже и в неорганической природе суть следствия недостатка любви друг к другу. Вся моя книга «Условия абсолютного добра» (Основы этики) посвящена детальной разработке этой мысли.

Христианину не достаточно знать причину существования страданий в мире: ему необходимо еще открыть смысл страданий, потому что в мире, сотворенном Богом, все должно иметь смысл. Первый и основной смысл страданий состоит в том, что оно есть справедливое возмездие за нравственное зло отъединения от Бога и ближних. Речь идет здесь прежде всего о возмездии, возникающем, как естественное следствие разобщения, затем о возмездии, как муках совести, и лишь на последнем месте о возмездии в форме внешнего наказания, налагаемого государством, воспитателем и т. п. Несправедливо было бы строение мира, в котором виновник нравственного зла испытывал бы полное благополучие.

Главный вид страдания, имеющий наиболее оче-

---

[1]) E. H. Carr. Dostoevsky, 292.

видный нравственный смысл, суть укоры совести. Но для наступления этого страдания нужно, чтобы «пришел срок». Если же срок пробуждения совести злодея еще не наступил, то за его вину страдают, как за свою собственную, более чуткие люди, сознавая общую нашу ответственность за возникновение зла вообще, и тем ускоряют приближение покаяния менее чутких людей. Старец Зосима говорит: «Был бы я сам праведен, может, и преступника, стоящего предо мною, не было бы. Если возможешь принять на себя преступление стоящего пред тобою и судимого сердцем твоим преступника, то немедленно прими и пострадай за него сам, его же без укора отпусти. И даже если бы и самый закон поставил тебя его судиею, то сколь лишь возможно будет тебе, сотвори и тогда в духе сем, ибо уйдет и осудит себя сам еще горше суда твоего. Если же отойдет с целованием твоим бесчувственный и смеясь над тобою же, то не соблазняйся и сам: значит, срок его еще не пришел, но придет в свое время; а не придет, все равно: не он, так другой за него познает и пострадает, и осудит, и обвинит себя сам и правда будет восполнена. Верь сему, несомненно верь, ибо в сем самом и лежит все упование и вся вера святых».

Когда человек сознал свою вину, он принимает даже и внешнее наказание с радостью, как нечто справедливое и искупающее вину. Прокурор в обвинительной речи против Димитрия Карамазова говорит, что «поруганная природа и преступное сердце» сами за себя мстят «полнее всякого земного правосудия. Мало того: правосудие и земная казнь даже облегчают казнь природы, даже необходимы душе преступника в эти моменты, как спасение ее от отчаяния». В «Подростке» Макар Иванович сообщает историю одного бывшего солдата, совершившего грабеж. Против него не было улик, но он на суде, слушая речь своего защитника, прервал его и «повинился во всем, с плачем и с раскаянием. Присяжные пошли, заперлись судить, да вдруг все и выходят: «Нет, невиновен». Все закричали, зарадовались, а сол-

дат как стоял, так ни с места, точно в столб обратился, не понимает ничего; не понял ничего и из того, что председатель сказал ему в увещание, отпуская на волю. Пошел солдат опять на волю и все не верит себе. Стал тосковать, задумался, не ест, не пьет, с людьми не говорит, а на пятый день взял да и повесился». «Вот каково с грехом то на душе жить! — заключил Макар Иванович».

Характер казни самой себе имеет поступок Лизы Дроздовой, которая пошла к дому зарезанной Хромоножки и там была убита возмущенною толпою («Бесы»). И Лиза Хохлакова, прищемив до крови свой палец дверью и шепча про себя: «Подлая, подлая!» — казнила в себе «бесенка» («Братья Карамазовы»). Пансексуалисты, поверившие Фрейду, объясняют такие поступки не мучениями совести, а неполнотою сексуального удовлетворения! О таком мнении можно упомянуть разве только ради курьеза.

Русский народ охотно подает преступникам в тюрьме и на каторге «гроши и калачи», называя преступление несчастием и преступников «несчастными». «Идея эта чисто русская, — говорит Достоевский. — Этим словом «несчастные» народ как бы говорит «несчастным»: вы согрешили и страдаете, но и мы ведь грешны. Будь мы на вашем месте — может, и хуже бы сделали. Будь мы получше сами, и вы не сидели бы по острогам. С возмездием за преступления ваши вы приняли тяготу и за всеобщее беззаконие. Помолитесь об нас и мы об вас молимся. А пока берите, «несчастные» гроши наши; подаем их, чтобы знали вы, что вас помним и не разорвали с вами братских связей». Согласитесь, что ничего нет легче, как применить к такому взгляду учение о «среде»: «Общество скверно, потому и мы скверны; но мы богаты, мы обеспечены, нас миновало только случайно то, с чем вы столкнулись. Столкнись мы — сделали бы то же самое, что и вы. Кто виноват? Среда виновата. Итак есть только подлое устройство среды, а преступлений нет вовсе». Однако такого «софистического вывода», унижающего человеческое достоин-

ство отрицанием свободы и ответственности, русский народ не делает. «Народ не отрицает преступления и знает, что преступник виновен. Народ знает только, что и сам он виновен вместе с каждым преступником. Но, обвиняя себя, он тем-то и доказывает, что не верит в «среду»; верит, напротив, что среда зависит вполне от него от его беспрерывного покаяния и самосовершенствования».

Если преступник, сваливая вину на среду, не считает себя виновным, назовет ли его народ несчастным? «Без сомнения, назовет» отвечает Достоевский: «народ жалостлив; да и ничего нет несчастнее такого преступника, который даже перестал себя считать за преступника: это животное, это зверь. Что же в том, что он не понимает, что он животное и заморил в себе совесть. Он только вдвое несчастнее. Вдвое несчастнее, но и вдвое преступнее. Народ пожалеет и его, но не откажется от правды своей. Никогда народ, называя преступника «несчастным», не переставал его считать за преступника».

О преступниках на каторге Достоевский говорит: «С виду это был страшный и жестокий народ». «Но, верно говорю, может, ни один из них не миновал долгого душевного страдания внутри себя, самого очищающего и укрепляющего. Я видал их одиноко задумчивых, я видал их в церкви молящихся перед исповедью; прислушивался к отдельным внезапным словам их, к их восклицаниям; помню их лица, — о, поверьте, никто из них не считал себя правым в душе своей!»

Рассуждая о многих случаях оправдания в семидесятых годах тяжелых преступлений русским судом присяжных, Достоевский говорит: «строгим наказанием, острогом и каторгой вы, может быть, половину спасли бы из них. Облегчили бы их, а не отяготили. Самоочищение страданием легче, — легче, говорю вам, чем та участь, которую вы делаете многих из них сплошным оправданием их на суде. Вы только вселяете в его душу цинизм, оставляете в нем соблаз-

нительный вопрос и насмешку над вами же» («Дн. Пис.», 1873).

Отсюда ясно, что страдание, согласно Достоевскому, имеет не только воздеятельный, но вместе с тем и целительный смысл: оно побуждает человека одуматься, очиститься и искать новых путей жизни. Димитрий Карамазов по окончании первого допроса с глубоким волнением сказал: «На таких, как я нужен удар, удар судьбы, чтобы захватить его, как в аркан и скрутить внешнею силой. Никогда, никогда не поднялся бы я сам собой! Но гром грянул. Принимаю муку обвинения и всенародного позора моего, пострадать хочу и страданием очищусь! Ведь, может быть, и очищусь, господа, а? Но услышьте, однако, в последний раз: в крови отца моего не повинен! Принимаю казнь не за то, что убил его, а за то, что хотел убить и, может быть, в самом деле убил бы»...

Димитрий Карамазов близок к тому великому перевороту, который называется раскаянием. Раскаяние есть бесповоротное и глубокое осуждение дурных поступков и страсти, приведшей к ним; оно ведет к отсечению страсти и подлинному перерождению человека, к воскресению, о котором говорил Димитрий Федорович, готовясь к каторге. От раскаяния глубоко отличаются угрызения совести. Это состояние возникает тогда, когда совесть пробудилась настолько, что человек осуждает свои дурные поступки, но не имеет силы отказаться от той страсти, которая вызвала их. Раскаяние может иметь характер адской муки, но во времени эта мука иногда длится всего лишь несколько мгновений. Угрызения совести, по самой сущности этого состояния, имеют характер длительных адских мучений, ведущих к отчаянию и унынию. Защитник Димитрия Карамазова Фетюкович правильно предположил, что таково именно было состояние души Смердякова, который, кончая жизнь самоубийством путем повешения, не сообщил в записке о своем преступлении и не спас Димитрия. «Почему, почему, — восклицает обвинение, — Смер-

дяков не признался в посмертной записке? На одно-де хватило совести, а на другое нет». Но позвольте: совесть: — это уже раскаяние, но раскаяния могло и не быть у самоубийцы, а было лишь отчаяние. Отчаяние и раскаяние — две вещи совершенно различные. Отчаяние может быть злобное и непримиримое, и самоубийца, накладывая на себя руки, в этот момент мог вдвойне ненавидеть тех, кому всю жизнь завидовал».

Адские муки старец Зосима понимает, как духовное страдание, вызываемое сознанием, что «деятельная живая» любовь не была осуществлена на земле, а после смерти стала уже невозможною. Однако, думает старец, «самое сознание сей невозможности послужило бы им, наконец, и к облегчению, ибо, приняв любовь праведных с невозможностью воздать за нее, в покорности сей и в действии смирения сего, обрящут, наконец, как бы некий образ той деятельной любви, которою пренебрегли на земле, и как бы некое действие с нею сходное...»

А. Бем обращает внимание на то, что Достоевский нередко изображает в человеческой душе чувства греховности «вне наличия конкретного преступления». Условно это состояние можно бы назвать «чувством первородного греха»; из него возникает «желание пострадать». Так, например, он объясняет поведение рабочего маляра Миколки, взявшего на себя преступление Раскольникова.[1]) В записях к роману «Житие великого грешника» Достоевский приписывает своему герою воспитание воли мучениями.[2]) Сам Достоевский в молодости, получив письмо от любимого брата Михаила и страстно желая прочитать его, «изобрел для себя», как он сам пишет, «нового рода наслажденье — престранное — томить себя». Он

---

[1]) А. Бем. «Проблема вины в художественном творчестве Достоевского», Сборник памяти д-ра Н. Е. Осипова «Жизнь и смерть», т. II, Прага 1936.

[2]) Документы по истории литературы и общественности. Вып. I. Достоевский, 1922, стр. 65.

клал письмо в карман и откладывал чтение его иногда на четверть часа («Письма», № 16).

В статье о стихотворении Некрасова «Влас» Достоевский говорит о характере русского народа: «Я думаю, самая главная, самая коренная духовная потребность русского народа — есть потребность страдания, всегдашнего и неутолимого, везде и во всем. Этою жаждою страдания он, кажется, заражен искони веков. Страдальческая струя проходит через всю его историю, не от внешних только несчастий и бедствий, а бьет ключом из самого сердца народного. У русского народа даже в счастьи непременно есть часть страдания, иначе счастье его для него не полно» («Дн. Пис.», 1873).

Достоевский имеет здесь ввиду указанное Бемом смиренное сознание общей основной греховности, но он отмечает и патологический оттенок этого свойства: «Страданием своим русский народ как бы наслаждается». В романах своих в описании жизни, например, Настасьи Филипповны, Грушеньки, он ярко изобразил наслаждение позором, обидою и своими мучениями, как тяжкое искажение души.

Проповеди патологической любви к страданию у Достоевского мы нигде не находим. Там, где он возвеличивает страдание, он имеет в виду страдание, как неизбежное следствие нравственного зла, очищающее душу от этого зла. Своим художественным творчеством он борется против страдания и содействует восхождению личности к совершенному счастью, освещая глубочайшие тайники сердца, в которых гнездится зло, и помогая освободиться от него.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

«ПОЛОЖИТЕЛЬНО ПРЕКРАСНЫЙ ЧЕЛОВЕК» И ДУШЕВНО ЗДОРОВЫЕ ЛЮДИ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ДОСТОЕВСКОГО

1. Князь Мышкин

Верховное зло есть чрезмерно высокая оценка своего я — гордость, честолюбие, обидчивое самолюбие. Всё это различные виды чрезмерной любви к себе и недостатка любви к ближнему. Соответственно этому высшее добро в земных отношениях человека есть смирение. Эту добродетель, столь ценимую христианством, обыкновенно, представляют себе крайне неправильно, как бросающееся в глаза самоунижение человека. В действительности, там, где есть подлинное смирение, оно ничем не выражается во внешности человека. Смирение не знает о себе, что оно смирение, — по крайней мере, не думает об этом. Сущность его состоит в полном отсутствии гордости, честолюбия и колкого самолюбия, в склонности просто забывать о своем я и относиться ко всем людям, как к существам, совершенно равным себе и друг другу; все обусловленные заботою о своем я поводы для неприязни к людям отпадают и выдвигается на первый план любовное участие в чужой жизни.

Когда Достоевский задался целью «изобразить вполне прекрасного человека» и стал писать роман «Идиот» («Письма», № 292), он особенно ярко выразил в характере своего героя, князя Мышкина, смирение. В вагоне князь нисколько не смущается своею бедностью и насмешливым отношением Лебядкина

к его узелку, единственному багажу, с которым он ехал из Швейцарии в Петербург. Превосходны его разговоры в передней у генерала Епанчина с камердинером, как человеком, равным себе, что весьма шокирует лакея, потому что так беседовать «неприлично гостю с человеком».

Сухой прием генерала Епанчина нисколько не обидел князя Мышкина. Генерал минуты через две после того, как князь Мышкин представился ему, хотел порвать с ним всякие отношения: «Так как вот мы сейчас договорились, — сказал он, — что насчет родственности между нами и слова не может быть, хотя мне, разумеется, весьма было бы лестно, то, стало быть...

— То, стало быть, вставать и уходить? — приподнялся князь, как-то даже весело рассмеявшись, несмотря на всю видимую затруднительность своих обстоятельств. — И вот, ей-Богу же, генерал, хоть я ровно ничего не знаю практически ни в здешних обычаях, ни вообще, как здесь люди живут, но так я и думал, что у нас непременно это и выйдет, как теперь вышло. Что ж, может быть, оно так и надо... Да и тогда мне тоже на письмо не ответили... Ну, прощайте и извините, что обеспокоил.

Взгляд князя был до того ласков в эту минуту, а улыбка его до того без всякого оттенка хотя бы какого-нибудь затаенного неприязненного ощущения, что генерал вдруг остановился и как-то вдруг другим образом посмотрел на своего гостя; вся перемена взгляда совершилась в одно мгновение.

— А знаете, князь, сказал он совсем почти другим голосом, — ведь я вас все-таки не знаю, да и Елизавета Прокофьевна, может быть, захочет посмотреть на однофамильца (жена генерала была урожденная княжна Мышкина). «Подождите, если хотите, коли у вас время терпит».

Своею незлобивостью князь Мышкин покорил не только генерала Епанчина, но даже и душевно грубого Ганю. Когда князь удержал руку Гани, хо-

тевшего ударить свою сестру, и Ганя нанес ему пощечину, князь тихо сказал: «Ну, это пусть мне... А ее... все-таки не дам!» потом, отойдя в угол, он прерывающимся голосом проговорил: «О, как вы будете стыдиться своего поступка!» Через четверть часа после этого Ганя пришел к князю и, прося прощения, сказал: «Ну, хотите, я вашу руку сейчас поцелую». «Князь был поражен чрезвычайно и, молча, обеими руками обнял Ганю. Оба искренно поцеловались».

Гордому или самолюбивому человеку особенно страшно быть смешным. Князь Мышкин такого положения не боится: «знаете, — сказал он в гостиной Епанчиных в великосветском обществе, — по-моему, быть смешным даже иногда хорошо, да и лучше: скорее простить можно друг другу, скорее и смириться».

Хорошим испытанием смирения может служить то, как человек принимает материальные одолжения. Только что познакомившись, в вагоне, Рогожин говорит князю, что полюбил его и купит ему хорошее платье и шубу. Князь сказал ему, что и он ему понравился, поблагодарил за обещанное платье и пояснил: «мне действительно платье и шуба скоро понадобятся. Денег у меня в настоящую минуту почти ни копейки нет». В случае нужды он принял бы платье, не испытывая от этого никаких страданий, потому что перегородок, создаваемых гордостью и самолюбием, между ним и людьми нет.

В тяжелую минуту своей жизни, когда Настасья Филипповна убежала от него к Рогожину почти из-под венца, князь не обиделся праздным любопытством толпы. Он пригласил к себе в дом незнакомых ему лиц, особенно настойчиво желавших войти, угостил их чаем и, беседуя с ними, «отвечал всем так просто и радушно, и в то же время с таким достоинством, с такою доверчивостью к порядочности своих гостей, что нескромные вопросы затихли сами собою». Рассуждая о том, как князь избежал скандала, Лебедев сказал: «Утаил от премудрых и разумных и открыл младенцам»; «и самого младенца Бог сохранил,

спас от бездны, Он и все святые Его!» — прибавил он.

Искренность и простодушная, иногда детская откровенность князя также объясняется отсутствием перегородок между ним и чужою душою. Он тонко определяет чужие характеры и улавливает душевные движения людей, сочувственно вглядываясь в них. Поэтому, в отличие от Ивана Карамазова или Версилова, он в высокой степени расположен любить ближнего и проявляет эту любовь и повседневно в мелочах, и в значительных проявлениях своей души. Он деликатен в высшей степени; подозревать дурные намерения в людях ему крайне тяжело и, встретившись со злобною или нечестною выходкою, он не возмущается ею, а стыдится за человека. Превосходна сцена прихода Антипа Бурдовского вместе с компаниею своих приятелей нигилистов к князю в то время, когда у него было много гостей и вся семья Епанчиных. Бурдовский ошибочно считал себя незаконным сыном Павлищева и требовал от князя наследства Павлищева; Келлер, находившийся в его компании, напечатал в газетах пасквильную статью о всем этом деле, наполненную гнусными клеветами против Павлищева и князя Мышкина. Статья эта была, по неосторожному требованию генеральши Епанчиной, прочтена вслух перед всею компаниею. При чтении ее Колею Иволгиным «с князем происходило то же, что часто бывает в подобных случаях с слишком застенчивыми людьми: он до того застыдился чужого поступка, до того ему стало стыдно за своих гостей, что в первое мгновение он и поглядеть на них боялся».

При встрече с дурными поступками людей и печальными сторонами их характера князь Мышкин старается найти извиняющие их мотивы и совершенно неспособен к резкому отпору. Во время объяснений с Бурдовским он оправдывает его поведение незнанием дела, предлагает ему десять тысяч, хотя и знает, что он не имеет никаких прав на наследство, и мучается мыслью, что сделал это предложение «грубо и неосторожно, как подаяние и именно тем, что при

людях вслух было высказано». «Надо было бы переждать и предложить завтра наедине, — тотчас же подумал князь, — а теперь пожалуй, уж не поправишь! Да, я идиот, истинный идиот! — решил он про себя в припадке стыда и чрезвычайного огорчения. После того, как Рогожин покушался его убить, он написал ему письмо о том, что он все забыл и помнит «одного только крестового брата Рогожина». Такое незлобие даже возмущает Рогожина: «Да я, — говорит он князю, — может в том ни разу с тех пор и не покаялся, а ты уж свое братское прощение мне прислал».

Из всех видов любви к человеку князю Мышкину особенно свойственна любовь-жалость. В Швейцарии своею жалостью к Мари, преследуемой всею деревнею, он увлек за собою детей и воспитал в них добрые чувства. Весь роман его с Настасьею Филипповною есть проявление любви-жалости. Ее отчаянным страдающим лицом у него «пронзено навсегда сердце». Предложение, сделанное им Настасье Филипповне, было поступком защитника страдающих рыцаря Дон-Кихота, и сравнение с Дон-Кихотом, несколько раз произведенное Аглаею, содержит в себе значительную долю правды.

Когда сердце князя особенно тронуто чужим страданием, он ведет себя, как мать, утешающая ребенка. Оскорбленную Аглаею Настасью Филипповну он «гладил по головке и по лицу обеими руками, как малое дитя». Рогожину он правильно растолковывал «я ее не любовью люблю, а жалостью». Такой ответ на чужое страдание есть основное проявление души князя Мышкина; даже вблизи трупа Настасьи Филипповны, сидя рядом с убийцею Рогожиным, князь при каждом вскрике его «тихо дотрогивался до его головы, до его волос, гладил их и гладил его щеки».

О религиозной жизни князя Мышкина Достоевский мало говорит. Но теплота его религиозного чувства ясно обрисована в рассказе о бабе, которая перекрестилась, увидев первую улыбку своего мла-

денца (см. выше в главе о «Боге»). Ему же принадлежит тонкое наблюдение, что у атеистов нет доказательств небытия Бога и, когда они пытаются их привести, они «не про то» говорят.

Эстетическое чувство у людей с детски чистым сердцем всегда чрезвычайно развито. У князя Мышкина восприятие красоты природы и человека занимает много места в жизни. Чисто эстетическое восприятие женской красоты без примеси сексуальных переживаний было даже в значительной степени источником драмы его отношений к Аглае и Настасье Филипповне. Даже в мелочах, например, в рассуждениях о красоте шрифтов он проявляет утонченный вкус.

В письме к племяннице С. А. Ивановой, говоря о желании своем «изобразить положительно прекрасного человека», Достоевский пишет, что эта задача безмерна и потому все писатели всегда перед нею пасовали. «На свете есть одно только положительно прекрасное лицо — Христос, но он есть «бесконечное чудо». «Из прекрасных лиц в литературе христианской стоит всего законченнее Дон-Кихот. Но он прекрасен единственно потому, что в то же время и смешон» («Письма», № 294). Достоевскому, как и Сервантесу, роман его удался потому, что он изобразил в нем не «вполне прекрасного человека», не Христа, а лицо, хотя и обладающее высокими достоинствами, но оказывающееся часто жалким, смешным, и, наконец, неизлечимо больным.

Основной недостаток князя Мышкина — чрезмерная эмоционально-волевая мягкость его характера. Как добрый человек, он часто испытывает сострадание; но при этом он сам заражается чужим страданием. Иной характер имеет высшая форма сострадания, проявляемая людьми с дисциплинированною силою духа: воспринимая чужое страдание, они борются против него, как боролись бы против собственной беды или даже еще лучше, но при этом сами не заражаются *эмоциею* страдания и потому сохра-

няют все силы духа для наиболее целесообразной помощи страдающему.[1])

Духовная сила, стоящая выше эмоции страдания и вообще выше тех бурных чувств, которые понижают силу интеллекта, дает человеку способность управлять событиями твердою рукою, тогда как князь Мышкин, попадая в трудное положение, проявляет мягкую податливость течению событий.

В общем князь Мышкин сдержан и тактичен, но как раз в значительные минуты своей жизни, когда он увлечен «высокою идеею» или должен совершить ответственный поступок, сильные эмоции затопляют его сознание и он перестает владеть собою. «У меня нет жеста приличного, чувства меры нет»; «в обществе я лишний», — говорит он. Он утверждает даже, что у него «жест всегда противоположный, а это вызывает смех и унижает идею». Правда, трудно поверить, чтобы у князя Мышкина, действительно, жест был «противоположный: это свойство, вероятно, присуще людям, у которых подсознание находится в глубоком разладе с сознательною жизнью, как, например, у антигероя «Записок из подполья». Правда, в беседе с Келлером князь признается, что и ему часто случается переживать «двойные мысли», однако ясно, что он имеет здесь ввиду моментально проносящиеся в сознании предосудительные мысли, никогда не выражающиеся в дурном поступке, т. е. несовершенство, глубоко отличное от поведения Келлера. Он ставит себя на одну доску с Келлером, подыскивая, по своей деликатности, ему извинение и надеясь усилить в нем раскаяние (II, 11).

Недостаток дисциплинированной духовной силы особенно ясно обнаружился у князя Мышкина в истории его любви к Настасье Филипповне и Аглае. Обсуждая этот вопрос, устраним прежде всего предположение о физической болезни, исключающей возможность половой жизни: наличием ее было бы со-

---

[1]) См. книгу Шелера "Über das Wesen und Formen der Sympathiegefühle".

вершенно обесценено главное содержание романа. Выезжая в Петербург, князь сказал Рогожину, что совсем не знает женщин «по прирожденной болезни» своей. Говоря это, он имел ввиду свое прошлое, о котором сказал Елизавете Прокофьевне: «я был двадцать четыре года болен, до двадцатичетырехлетнего возраста от рождения». В отрочестве и юности его эпилепсия сопутствовалась такою душевною депрессиею и упадком умственных способностей, при которых половая жизнь была невозможна. В период, описанный подробно в романе, его душевное здоровье восстановилось и эпилептические припадки происходили редко. В первый день знакомства с Ганею князь сказал ему «я не могу жениться ни на ком, я нездоров», но в тот же вечер он сделал предложение Настасье Филипповне; повидимому, говоря с Ганею, он имел в виду не физическое препятствие к браку, а сомнительность брака людей с плохою наследственностью.

После грубого столкновения, мучимый ревностью Аглаи с Настасьею Филипповною, когда вновь было решено, что состоится свадьба князя с Настасьею Филипповною, Евгений Павлович Радомский расспросил князя о его чувствах к обеим женщинам и задал ему вопрос: «стало быть, обеих хотите любить? — О, да, да! ответил князь». — Евгений Павлович стал разъяснять ему, что Аглая таких чувств не поймет. «Аглая Ивановна любила как женщина, как человек, а не как... отвлеченный дух. Знаете ли что, бедный мой князь: вернее всего, что вы ни ту, ни другую никогда не любили.

«Я не знаю... может быть, может быть, вы во многом правы, Евгений Павлович, — согласился с ним князь. — Как это любить двух? — подумал про себя Евгений Павлович. — Двумя разными любвями какими-нибудь?» Действительно, к Настасье Филипповне князь чувствовал любовь-жалость; любовь его к Аглае была, повидимому, чисто эстетическою без всякой сексуальной слагаемой.

Любовь к женщине, могущая послужить основа-

нием для счастливого брака, медленно созревала в душе князя Мышкина в отношении к Вере Лебедевой и встречала ответ с ее стороны. Уже первое впечатление, произведенное Верою на князя, было очень располагающее к ней: «А какое симпатичное, какое милое лицо у старшей дочери Лебедева, вот у той, которая стояла с ребенком, какое невинное, какое почти детское выражениие и какой почти детский смех!» думал князь, вспоминая о ней. Живя на даче Лебедева и застав у себя в день своего рождения много гостей, «князь заметил милый, ласковый взгляд Веры Лебедевой, тоже торопившейся пробраться к нему сквозь толпу. Мимо всех он протянул руку ей первой; она вспыхнула от удовольствия и пожелала ему «счастливой жизни с этого самого дня». На следующий день после припадка, случившегося у князя в гостиной Епанчиных, «Вера Лебедева из первых пришла навестить его и прислужить ему. В первую минуту, как она его увидала, она вдруг заплакала, но когда князь точас же успокоил ее — рассмеялась. Его как-то вдруг поразило сильное сострадание к нему этой девушки; он схватил ее руку и поцеловал. Вера вспыхнула. — Ах, что вы, что вы! воскликнула она в испуге, быстро отняв свою руку. Она скоро ушла в каком-то странном смущении». Рассуждая с Евгением Павловичем о своем отношении к Аглае к Настасье Филипповне, князь признался, что хотя он чувствует глубокое сострадание к Настасье Филипповне, он в то же время боится ее лица. «Вот у Веры, у Лебедевой, совсем другие глаза», — вдруг вставил он. Вечером того дня, когда Настасья Филипповна бежала вместе с Рогожиным почти из-под венца, князь попросил Веру постучать ему в комнату рано утром (он собирался ехать к Рогожину), взял ее за руки, «поцеловал их, потом поцеловал ее самое в лоб». Достоевский отмечает, что князь подумал о Вере и на следующий день, когда утомленный поисками отдыхал в гостинице. Когда князь Мышкин неизлечимо заболел и был увезен в швейцарскую санаторию, «Вера Лебедева была поражена горестью

до того, что даже заболела». В это время она познакомилась и подружилась с Евгением Павловичем. Поехав заграницу, Евгений Павлович часто посещал князя в санатории и о каждом своем посещении писал Коле и Вере Лебедевой. Письма к Вере постепенно стали принимать более интимный характер; вероятно, их отношения закончились браком.

Образ князя Мышкина чрезвычайно привлекателен; он вызывает сочувствие и сострадание, но от идеала человека он весьма далек. Ему не хватает той силы духа, которая необходима, чтобы управлять своею душевною и телесною жизнью, и руководить другими людьми, нуждающимися в помощи. На чужие страдания он может откликнуться лишь своим страданием и не может стать организующим центром, ведущим себя и других сообща к бодрой жизни, наполненной положительным содержанием. Весь тон его жизни хорошо передан в одном «забытом воспоминании», которое встало в его уме, когда он, разрываясь между Аглаею и Настасьею Филипповною, сидел в парке на зеленой скамейке, на которой назначила ему свидание Аглая.

«Это было в Швейцарии, в первый год его лечения, даже в первые месяцы. Тогда еще он был совсем как идиот, даже говорить не умел хорошо, понимать иногда не мог, чего от него требуют. Он раз зашел в горы, в ясный, солнечный день, и долго ходил с одною мучительною, но никак не воплощавшеюся мыслью. Перед ним было блестящее небо, внизу озеро, кругом горизонт, светлый и бесконечный, которому конца края нет. Он долго смотрел и терзался. Ему вспомнилось теперь, как простирал он руки свои в эту светлую, бесконечную синеву и плакал. Мучило его то, что всему этому он совсем чужой. Что же это за пир, что же это за всегдашний великий праздник, которому нет конца и к которому тянет его давно, всегда, с самого детства, и к которому он никак не может пристать. Каждое утро восходит такое же светлое солнце; каждое утро на водопаде радуга, каждый вечер снеговая, самая высокая

гора, там, вдали, на краю неба, горит пурпуровым пламенем; каждая «маленькая мушка, которая жужжит около него в горячем солнечном луче, во всем этом хоре участница: место знает свое, любит его и счастлива»; каждая травка растет и счастлива! И у всего свой путь, и все знает свой путь, со песнью отходит и с песнью приходит: один он ничего не знает, ничего не понимает, ни людей, ни звуков, всему чужой и выкидыш».

Лет за десять до романа «Идиот» Достоевский уже изобразил человека, похожего на князя Мышкина своею добротою, мягкостью и деликатностью, правда, почти в шаржированной форме. Отставной полковник помещик Ростанев (в повести «Село Степанчиково и его обитатели») — слишком мягок «не от недостатка твердости, а из боязни оскорбить, поступить жестоко»; он стыдится пердположить дурное в человеке, а себя самого считает эгоистом; он уступчив из «застенчивого добродушия»; попав в руки нечестного человека, он «прежде всех обвинял себя»; он старался быть вдвое деликатнее с человеком, которому оказывал одолжение, мало того, старался уверить, что ему оказано одолжение. Защитить себя от издевательств Фомы Опискина он не умеет. Уступая настояниям матери, Ростанев готовится даже жениться на слабоумной девушке и только тогда, когда Фома Опискин оскорбил любимую им Настеньку Ежевикину, он спустил его с лестницы. История эта закончилась примирением с Фомою и свадьбою Ростанева с Настенькою. В отличие от князя Мышкина, Ростанев пользуется совершенным душевным и телесным здоровьем. Ростанев — простой добрый человек, каких много в России во всех слоях общества.

2. Макар Иванович Долгорукий

Наиболее совершенные образы «положительно прекрасного человека» у Достоевского — Макар Ива-

нович Долгорукий, старец Зосима, Алеша Карамазов и София Андреевна Долгорукая.

Макар Иванович был дворовый человек помещика Версилова, садовник. Пятидесяти лет он женился на восемнадцатилетней дворовой девушке Софии Андреевне, исполняя желание отца ее, который за шесть лет до того, умирая, завещал ему жениться на ней. Через полгода после этой свадьбы помещик Версилов, молодой человек двадцати пяти лет, недавно овдовевший, приехал в свое имение, полюбил Софию Андреевну и увез ее с собою. Макар Иванович был отпущен Версиловым на волю и с тех пор в течение двадцати лет был странником, сборщиком подаяний на построение храма. Высокие черты его характера вполне обнаружились именно в это время.

Содержанием жизни Макара Ивановича были преимущественно религиозные интересы — сбор подаяний на храм, молитва, паломничество в святые места, слушание, чтение и пересказ легенд, житий подвижников, поучительных историй. Основное настроение его было, таким образом, — «стояние пред Богом», как у тех людей, которые непрерывно творят молитву Иисусову «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас». Он убежден, что «жить без Бога — одна лишь мука» и поясняет эту мысль глубокими соображениями. Но и светские интересы не выпали из его кругозора. По словам Версилова, он очень интересуется «событиями в России», «он великий политик», «его медом не корми, а расскажи, где кто воюет и будем ли мы воевать», «науку уважает очень, и из всех наук любит больше астрономию».

Подросток Аркадий рассказывает, что особенно привлекало в нем «его чрезвычайное чистосердечие и отсутствие малейшего самолюбия; предчувствовалось почти безгрешное сердце». Незлобивость его ярко обрисована в сцене с сестрою Аркадия Лизою. Тяжело больной Макар Иванович сидел на скамейке и увлекся беседою о безбожии, в которой высказал ряд глубоких мыслей. Солнечный луч беспокоил его больные глаза, и Софья Андреевна сделала несколь-

ко попыток передвинуть скамейку. Тогда Лиза резко крикнула Макару Ивановичу: «Да подымитесь хоть немножко: видите, как трудно маме». Старик приподнялся, но опять упал на скамейку. «Не могу, голубчик, — сказал он, — как бы жалобно Лизе и както весь послушно смотря на нее. «Рассказывать по целой книге можете, а пошевелиться не в силах?» «Возьмите костыль, подле лежит», — еще резче сказала Лиза. Старик схватил костыль, поднялся, но так как «ноженьки» почти совсем не держали его, то он, человек высокого роста, грохнулся со всей высоты на пол. Он не разбился, только «очень побледнел, не от испуга, а от сотрясения». «Все еще бледный, с трясущимся телом и как бы еще не опомнившись, он повернулся к Лизе и почти нежным, тихим голосом проговорил ей: «нет, милая, знать и впрямь не стоят ноженьки!» «В словах бедного старика не прозвучало ни малейшей жалобы или укора; напротив, прямо видно было, что он решительно не заметил, с самого начала, ничего злобного в словах Лизы, а окрик ее на себя принял как за нечто должное, то есть, что так и следовало его «распечь» за вину его. Услышав такие слова, Лиза вдруг, почти в мгновение, вся вспыхнула краской стыда и раскаяния».

Смирение Макара Ивановича не есть самоуничижение: оно есть выражение силы духа, свободного от самолюбия и подчинения житейской суете. Все, в том числе и свое я, он ставил на правильное место. Версилов характеризовал его своему сыну, «подростку», следующими чертами: «В высшей степени умение говорить дело и говорить превосходно», «при этом, чрезвычайно мало о религии, если не заговоришь сам». «А главное — почтительность, эта скромная почтительность, именно та почтительность, которая необходима для высшего равенства, мало того, без которой, по-моему, не достигнешь и первенства. Тут именно через отсутствие малейшей заносчивости достигается высшая порядочность и является человек, уважающий себя несомненно и именно в своем положении, каково бы там ни было и какова бы ни до-

сталась ему судьба. Эта способность уважать себя именно в своем положении — чрезвычайна редка на свете, по крайней мере, столь же редка, как и истинное собственное достоинство». По описанию Версилова, он «чрезвычайно осанист собою», «красив, прост и важен». Не заботясь о себе, Макар Иванович не боялся щекотливых положений. Когда Версилов отнял у него жену и предложил ему три тысячи рублей, он принял от него семьсот рублей наличными, а на остальные деньги потребовал от него заемного письма и через два года стребовал эти деньги с процентами судом. Он знал характер Версилова и боялся, что София Андреевна в случае смерти Версилова останется нищею. Деньги он положил в банк и удвоенную процентами сумму завещал Софии Андреевне.

Странник, очистивший душу свою от мирских забот, воспринимает природу и всю земную жизнь, как целое, полное добра и красоты. Макар Иванович рассказывает подростку, как ночуя в поле с другими странниками, он проснулся рано утром перед восходом солнца: «восклонился я, милый, главой, обвел кругом взор и вздохнул. Красота везде неизреченная! Тихо все, воздух легкий; травка растет — расти травка Божия, птичка поет — пой птичка Божия, ребеночек у женщины на руках пискнул — Господь с тобой, маленький человечек, расти на счастье, младенчик! И вот точно я в первый раз тогда в самой жизни моей все сие в себе заключил... Склонился я опять, заснул таково легко. Хорошо на свете, милый. Я вот, кабы полегчало, опять бы по весне пошел. А что тайна, то оно тем даже и лучше; страшно оно сердцу и дивно; и страх сей к веселию сердца; «все в Тебе, Господи, и я сам в Тебе, и приими меня!» Не ропщи, вьюнош: тем еще прекрасней оно, что тайна, прибавил он умиленно». Благостное отношение ко всем существам, «веселие сердца и благообразие» были основными чертами жизни Макара Ивановича. В смехе его было «что-то детское и до невероятности привлекательное». Достоевский по этому поводу поместил в «Подростке» длинное рассуждение о ви-

дах смеха и о значении их для понимания характера человека.

Органически спаянный со всеми существами своим благостным соучастием во всякой жизни Макар Иванович, в противоположность Ставрогину, уверен в том, что не только дальнее расстояние, но и сама смерть не уничтожает связи людей друг с другом. Думая о детях, приходящих на отчие могилки в родительский день, он говорит: «живите пока на солнышке, радуйтесь, а я за вас Бога помолю, в сонном видении к вам сойду... все равно — и по смерти любовь!»

3. Старец Зосима

Макар Иванович близок в святости, а старец Зосима и есть изображение подлинного святого, как его представляет себе Достоевский. История переворота, приведшего Зосиму в молодости от пустой светской жизни к подвижничеству, рассказана Достоевским с изумительною силою. В детстве Зосима был глубоко религиозен и на всю жизнь сохранил умилительные воспоминания о своем детском религиозном опыте (в главе о «Религиозной жизни Достоевского» указано, что это — воспоминания из детства самого Достоевского). К числу глубоких впечатлений детства его принадлежали и воспоминания о брате его Маркеле, который, приближаясь к смерти от чахотки, из атеиста стал пламенно и восторженно верующим человеком, исполненным любви ко всему живому, проникнутым убеждением, что «всякий из нас пред всеми во всем виноват» и что завтра же «стал бы на всем свете рай», если бы у нас открылись глаза на все то добро, которое есть в мире.

Отданный в кадетский корпус, потом став офицером, Зосима предался вместе с товарищами-офицерами распущенной жизни, пока не произошел ряд событий, потрясших его впечатлительную душу до глубины. Он полюбил умную и достойную девушку и вообразил, что она тоже любит его, но предложения

ей не делал, не желая так скоро «расстаться с соблазнами развратной, холостой и вольной жизни». Вернувшись из двухмесячной командировки, он узнал, что любимая им девушка давно уже была невестою высоко образованного, всеми уважаемого помещика и вышла замуж за него. Зосимою овладела злоба и ревность; он грубо оскорбил своего «соперника» и вызвал его на поединок. Накануне дуэли, недовольный собою он рассердился на своего денщика Афанасия и два раза ударил его, разбив ему лицо до крови. Проснувшись во время восхода солнца, он открыл окно в сад. «Вижу, — рассказывает Зосима, — восходит солнышко, тепло, прекрасно, зазвенели птички. Что же это, думаю, ощущаю я в душе моей как бы нечто позорное и низкое?» Он вспомнил, как накануне избил Афанасия: «стоит он предо мною, а я бью его с размаху прямо в лицо, а он держит руки по швам, голову прямо, глаза выпучил, как на фронте, вздрагивает с каждым ударом и даже руки поднять, чтобы заслониться, не смеет, — и это человек до того доведен, и это человек бьет человека! Экое преступление! Словно игла острая прошла мне всю душу насквозь. Стою я, как ошалелый, а солнышко-то светит, листочки-то радуются, сверкают, а птички-то Бога хвалят... Закрыл я обеими ладонями лицо, повалился на постель и заплакал навзрыд. И вспомнил я тут моего брата Маркела и слова его пред смертью слугам: «Милые мои, дорогие, за что вы мне служите, за что меня любите, да и стóю ли я, чтобы служить-то мне?» «Да, стóю ли», — вскочило мне вдруг в голову. В самом деле, чем я так стóю, чтобы другой человек, такой же как я образ и подобие Божие, мне служил? Так и вонзился мне в ум в первый раз в жизни тогда этот вопрос. «Матушка, кровинушка ты моя, воистину всякий пред всеми за всех виноват, не знают только этого люди, а если б узнали — сейчас был бы рай». В душе Зосимы произошел переворот, выжегший, как каленым железом, все дурные страсти его — самолюбие, честолюбие, погоню за чувственными наслаждениями. Он поехал на поединок, выдержал вы-

стрел своего противника, оцарапавший ему щеку, а сам отказался стрелять и попросил прощения у своего противника. Затем вышел в отставку и поступил в монастырь.

В романе мы находим старца Зосиму уже человеком духовно зрелым, с большим знанием жизни и людей. Он проявляет поразительное проникновение в глубокие тайники души, например, тогда, когда в ответ на неприличное шутовство Федора Павловича советует ему «не стыдитесь столь самого себя, ибо от сего лишь все и выходит», или, когда он понял борьбу, происходившую в сердце Ивана Карамазова, или когда поклонился «великому будущему страданию» Димитрия Карамазова. Как многие святые, он обладает не только прозорливостью, но и доходит иногда до ясновидения в пространстве и даже во времени.

Старцу Зосиме присуща высокая духовная сила руководства людьми, способность дать нуждающимся утешение и наставление. Проявляется эта способность часто в весьма оригинальной форме: беседуя с матерью, потерявшею любимого единственного сына-младенца и близкой к унынию, он говорит ей, что когда она преодолеет себя и вернется к семейной жизни, горе постепенно перейдет в тихое умиление, «вот он снится теперь тебе, и ты мучаешься, а тогда он тебе кроткие сны пошлет». Вдове, которая, повидимому, извела своего мужа-старика, и исповедала свой грех старцу, он, видя мучения совести ее, говорит: « коли каешься, так и любишь. А будешь любить, то ты уже Божья»...

Старец советует не слишком бояться греха людей, любить человека «и во грехе его, ибо сие уж подобие Божеской любви и есть верх любви на земле». Под этим наставлением кроется не выраженное в понятиях постижение того, что абсолютного зла и абсолютного эгоизма не бывает на свете. В составе всякого поступка есть хотя бы в виде едва заметной слагаемой бескорыстная любовь к какой-нибудь объективной ценности. Поэтому, видя в мире бездну зла, не

следует все же приходить в отчаяние и уныние: можно отыскать даже и в дурном поведении то живое место, исходя из которого удастся с успехом начать самовоспитание или воспитание других. Такое видение добра даже и в составе злого поступка противоположно наслаждению Ставрогина, как подвигом, так и злодеянием: оно ведет не к утрате различия добра и зла, а, наоборот, к более чуткому различению их.

Религиозность старца Зосимы есть светлая форма христианства. Глубину зла он хорошо понимает, хотя бы тогда, например, когда, заканчивая рассказ о «таинственном посетителе» он говорит: «любит человек падение праведного и позор его». Это не мешает ему однако видеть преобладание добра в мире и бодро содействовать конечной победе его. Его никогда не покидает «тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим» и убеждение, что «корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных». У него высоко развита способность воспринимать красоту природы и видеть связь ее с Христом, как Богом-Словом. Понятно поэтому, что основной тон жизни старца Зосимы есть «веселие сердца» и он проповедует: «просите у Бога веселья. Будьте веселы как дети, как птички небесные». «Для счастия, — говорит он Хохлаковой, — созданы люди, и кто вполне счастлив, тот прямо удостоен сказать себе: Я выполнил завет Божий на сей земле. — Все праведные, все святые, все святые мученики были все счастливы». Многие ценные мысли старца Зосимы, характерные для православной русской религиозности и выражающие христианство самого Достоевского, были уже приведены выше и будут использованы ниже.

4. Алеша Карамазов

В предисловии к «Братьям Карамазовым», величайшему из своих произведений, Достоевский говорит, что герой его романа — Алексей Федорович

Карамазов. Он хотел посвятить изображению его жизни два романа. Смерть помешала ему исполнить это намерение. В написанном, первом романе Алеша Карамазов, двадцатилетний юноша, не является непосредственным участником ряда возникающих перед ним драматических положений и «надрывов», однако значительность его личности сказывается в том, что уже в этом возрасте он делается как бы совестью многих лиц романа. Всепроникающее значение его выражено в ряде мелких, на первый взгляд, черточек, поэтому рассказать о нем не легко.

Алеша — «ранний человеколюбец». Как любящему природу человеку естественно встречать благосклонным взглядом каждый цветок, каждую пробивающуюся среди камней травку, всякого жаворонка, звенящего в воздухе, и желать в случае нужды помочь его жизни, так и Алеше Карамазову свойственно желание и умение сочувственно войти в жизнь каждого человека. Всеобъемлющая любовь его не есть какое-то расплывчатое физиологическое добродушие; она исходит из духовной связи его со всем миром и особенно со всеми людьми в добре. объединяющем мир с Богом. «Чистые сердцем Бога узрят». Чистота сердца Алеши, свободного от себялюбия, прямо вводит его в единство мира в Боге.

В числе первых запомнившихся ему на всю жизнь впечатлений было «исступленное, но прекрасное лицо матери», молящей за него Богородицу и протягивающей его «обеими руками к образу как бы под покров Богородице». И в городок к отцу своему он приехал, главное, чтобы отыскать могилу своей матери. Здесь он встретил старца Зосиму и поступил в монастырь послушником в уверенности, что Зосима «свят, в его сердце тайна обновления для всех, та мощь, которая установит, наконец, правду на земле и будут все святы, и будут любить друг друга и не будет ни богатых, ни бедных, ни возвышающихся, ни униженных, а будут все как дети Божии и наступит настоящее Царство Христово». Эта мечта его показывает, что он вовсе не собирается быть затворником, прези-

рающим мир и отрекающимся от него. Наоборот, его христианство — как и у старца Зосимы, светлое, приемлющее мир. Ему свойственна не только любовь-сострадание, но и любовь-сорадование. Слушая в полусне у гроба старца Зосимы Евангельское чтение о чуде в Кане Галилейской, он восторженно думает: «Ах, это милое чудо. Не горе, а радость людскую посетил Христос, в первый раз сотворяя чудо, радости людской помог». Выйдя в сад с этими мыслями и настроениями, Алеша воспринял всю природу земную и весь мир в его таинственной красоте и связи с Богом.

В день испытанных Алешей тяжелых переживаний, когда он был свидетелем «надрыва в гостиной», «надрыва в избе» и «надрыва на чистом воздухе», он говорил с Лизою Хохлаковой о «земляной карамазовской силе», сомневаясь, «носится ли Дух Божий поверху этой силы», и причисляя самого себя к носителям ее, он неожиданно сказал: — А я в Бога-то вот, может быть, и не верую»; в этих «внезапных словах его» было нечто «слишком субъективное, может быть, и ему самому неясное, но уж несомненно его мучившее». В этих словах Алеши выражается то же, что мы нашли и у самого Достоевского (см. главу «Религиозная жизнь Достоевского»): не отрицание бытия Бога, а сила духа все испытующего и требующего понятного ответа на вопрос, как возможно мировое зло рядом с бытием Бога. Из этой проблемы возник «бунт» гордой души брата Алеши Ивана и мучительное для совести «все позволено», приведшее к попустительству замыслам Смердякова. В душе Алеши не может быть и намека на такое падение, столь определенно он стремится всею душою к Богу и Его добру, веря «в Него незыблемо». Даже и потрясенный страшными проявлениями мирового зла в сгущенном изображении Ивана, Алеша говорит, что в конце концов люди пред лицом пострадавшего за них Христа воскликнут «Прав Ты, Господи, ибо открылись пути Твои!» Поэтому-то Иван Карамазов, заметивший, что его брат «твердо стоит», и завел с ним разговор о своем

«бунте» против Бога, пояснив ему, что «я, может быть, себя хотел бы исцелить тобою».

Рассмотрим теперь ряд мелких сравнительно подробностей, чтобы обстоятельно узнать, с каким юношею мы встретились. «Ранний человеколюбец» Алеша любит людей, по свидетельству Грушеньки, «ни за что», просто потому, что они люди. К своему отцу Федору Павловичу, распутство которого для «целомудренного и чистого» юноши было мучительно, он проявляет «всегдашнюю ласковость» и «прямодушную привязанность». «Он не хочет быть судьей людей»; «казалось даже, что он всё допускал, ни мало не осуждая, хотя часто очень горько грустя». Обидеть он никого не может и сам он нанесенной ему обиды «никогда не помнил», вернее «просто не считал ее за обиду». «Алеша уверен был, что его и на всем свете никто и никогда обидеть не захочет, даже не только не захочет, но и не может». И неудивительно: в его душе не было себялюбия, доступного ранению. В нем нет гордости, честолюбия, или колкого самолюбия; «между сверстниками он никогда не хотел выставляться». Наткнувшись на резкий отпор людей, которым он хотел помочь, например, когда Екатерина Ивановна, тайну любви которой к Ивану он разоблачил, сказала ему «вы... вы маленький юродивый, вот вы кто!» он не обиделся на нее, потому что стал обвинять самого себя в неумелой попытке «примирять и соединять». Это и есть подлинное христианское смирение, не подчеркивающее себя и просто самого себя не замечающее. Алеше не нужно никакого мучительного самоопределения, когда он ставит себя на одну доску со всеми остальными людьми, также и со Снегиревым. Анализируя вместе с Лизою поступок Снегирева, бросившего на землю двести рублей, переданных ему Алешею от Екатерины Ивановны и втоптавшего их в песок, Алеша говорит, что в этом разглядывании чужой души «нет презрения»: «мы сами такие же, как он»... «я не знаю, как вы, Lise, но я считаю про себя, что у меня во многом мелкая душа. А у него и не мелкая, напротив, очень деликат-

ная». Такое заявление о себе не есть выражение комплекса малоценности. Наоборот, оно основано на живом сознании такой сложности и глубины всякой личности, которая исключает возможность для человека выносить окончательный суд над людьми и ставить одних выше других. Кто глубоко проникнут этим сознанием, тот свободен от ревнивого сравнения себя с другими и от мучительного комплекса малоценности.

Имущественные отношения, источник всевозможных беспокойств для многих людей, не интересуют Алешу Карамазова. В отличие от Ивана Федоровича он не заботится о том, на чьи средства живет, за то и сам легко отдает попадающиеся ему деньги. Миусов сказал о нем: «Вот, может быть, единственный человек в мире, которого оставьте вы вдруг одного и без денег на площади незнакомого в миллион жителей города, и он ни за что не погибнет и не умрет с голоду и холоду, потому что его мигом накормят, мигом пристроят, а сами не пристроят, то он сам мигом пристроится и это не будет стоить ему никаких усилий и никакого унижения, а пристроившему никакой тягости, а, может быть, напротив, почтут за удовольствие». Он гармонически входит в каждую обстановку, потому что любит людей и любит жизнь. «Все должны прежде всего на свете жизнь полюбить», — говорит он брату Ивану. «Жизнь полюбить больше, чем смысл ее?» — сказал Иван, не столько спрашивая, сколько склоняясь к отрицанию духовного смысла жизни. «Непременно так, — ответил Алеша, — полюбить прежде логики, как ты говоришь, непременно чтобы прежде логики, и тогда только я и смысл пойму. Вот что мне уже давно мерещится. Половина твоего дела сделана, Иван, и приобретена: ты жить любишь. Теперь надо постараться тебе о второй твоей половине, и ты спасен». И он пояснил, что вторая половина состоит в том, чтобы воскресить европейских мертвецов, о которых говорил Иван, боровшихся за истину и веровавших в подвиг; а по мнению Алеши они, «может быть, никогда и не уми-

рали». Он верит в жизненность прошлой европейской борьбы за правду-истину и правду-справедливость, потому что сам он, находя в себе карамазовскую силу жизни и любовь к ней, сублимировал ее тем, что понял конечный смысл существования — жизнь в Боге: «Хочу жить для бессмертия, а половинного компромисса не принимаю», — сказал он себе, когда пришел к убеждению, что «бессмертие и Бог существуют». Поэтому он «смел и бесстрашен».

Несмотря на свою молодость, Алеша, как заметил Иван, «твердо стоит» и потому всегда «ровен и ясен». «Миловидное лицо его имело всегда веселый вид, но веселость эта была какая-то тихая и спокойная». Не только Грушенька или Димитрий Федорович, даже Иван Федорович называют его «ангелом», «херувимом». Один вид его производит уже такое впечатление, что меняет настроение и нередко глубоко влияет на поведение людей. Не боясь своего отца, он не исполнил его приказания взять свои вещи и уйти из монастыря. На вопрос отца, притащил ли он тюфяк, он с улыбкою ответил: «нет не принес». «А, испугался, испугался таки давеча, испугался?» сказал Федор Павлович. «Ах ты, голубчик, да я ль тебя обидеть могу? Слушай, Иван, не могу я видеть, как он этак смотрит в глаза и смеется, не могу. Утроба у меня вся начинает на него смеяться, люблю его!» Грушенька признается Алеше в том, какое глубокое впечатление произвел он на нее до знакомства с ним: «Веришь ли, иной раз, право, Алеша, смотрю на тебя и стыжусь, все себя стыжусь»...

Силою добра в себе Алеша оказывает благодетельное влияние во всех драматических столкновениях старших лиц и всем им он нужен; все они сознают, что Алеша поймет их до конца и всею силою своей души войдет в их жизнь. «Характер любви его, — говорит Достоевский, — был всегда деятельный. Любить пассивно он не мог, возлюбив, он тотчас же принимался и помогать». Свою «Исповедь горячего сердца» Димитрий излил перед Алешею. Старец Зосима после земного поклона Димитрию послал к нему

Алешу и потом пояснил Алеше: «Послал я тебя к нему, Алексей, ибо думал, что братский лик твой поможет ему»; и действительно, вечером того же дня, когда Димитрий собирался уже покончить с собою самоубийством, он сразу опомнился, как только услышал шаги брата и подумал: «ведь вот он, вот тот человечек, братишка мой милый, кого я всех больше на свете люблю и кого я единственно люблю!» Тогда же он намекнул ему одному на тот свой замысел, который считал самым постыдным из всех своих поступков: «вот тут, вот тут — готовится страшное бесчестье», — говорил он, ударяя себя по груди. В тюрьме именно перед Алешею он излил свой «гимн» к Богу. Вопрос о побеге, к которому подталкивал его Иван, Димитрий не мог решить без суда Алеши и, заговорив с ним об этом деле, он исступленно потребовал от Алеши вполне правдивого ответа на вопрос: «веришь ты, что я убил, или не веришь?» Когда Алеша сказал «ни единой минуты не верил, что ты убийца!» и «поднял правую руку вверх, как бы призывая Бога в свидетели своих слов, блаженство озарило мгновенно все лицо Мити». Непосредственное вйдение чужой души, свойственное людям с чистым сердцем, дало Алеше абсолютную уверенность в невинности брата именно в эту минуту, когда он отвечал на его вопрос. На суде он сказал: «я по лицу его видел, что он мне не лжет». Это не точное выражение: не физические черты лица Димитрия открыли Алеше истину, а то, что сквозь эти черты он видел всю его измученную душу.[1]) Но, конечно, суд не мог принять такого свидетельства Алеши за доказательство. Эгоистическое себялюбие изолирует наши души друг от друга, для нас «чужая душа потемки» и на суде требуются «объективные», т. е. поверхностные, внешние доказательства. Замечательно, что именно Алеша дал такое доказательство в одном из самых важных пунктов следствия. Он не-

---

[1]) См. главу «Восприятие своей и чужой душевной жизни» в моей книге «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция».

ожиданно для самого себя вспомнил, что Димитрий, говоря о готовящемся бесчестии, не ударял себя кулаком, а указывал пальцем и не на сердце, а гораздо выше сердца, «сейчас ниже шеи», т. е. точно указывал на ладонку с зашитыми в ней полуторатысячами рублей. Фетюкович в своей защитительной речи очень высоко оценил это показание, данное «так чисто, так искренно, неподготовленно и правдоподобно».

В такой же мере, как для Димитрия, и для Ивана Алеша был его совестью. Свой «бунт» против Бога и легенду о Великом инквизиторе он рассказал Алеше, надеясь «исцелить» себя им. Если бы ему не удалось найти смысл жизни и содержанием ее была бы только любовь к «клейким листочкам, то любить их», сказал он, «буду лишь тебя вспоминая. Довольно мне того, что ты тут где-то есть, и жить еще не расхочу. Довольно этого тебе? Если хочешь, прими хоть за объяснение в любви. А теперь, ты направо, я налево — и довольно, слышишь, довольно». Высказывать откровенно такие глубокие чувства гордому Ивану не легко.

После первого визита к Смердякову, мучимый воспоминаниями о своем отношении к отцу, Иван задал Алеше вопрос, подумал ли он, что у него есть желание, чтобы «один гад съел другую гадину», и что он даже готов «способствовать» этому. Как и Димитрий, он настойчиво требовал «правду, правду!» «Прости меня, я и это тогда подумал, прошептал Алеша и замолчал, не прибавив ни одного «облегчающего обстоятельства». С тех пор Иван стал «резко отдаляться» от Алеши «и даже как бы не взлюбил его». Когда совесть начинает свою мучительную работу, человек хочет отвязаться от нее и от того, кто является живым воплощением ее. Понятна поэтому резкая выходка Ивана, когда накануне суда Алеша, видя, что брат, мучимый совестью, близок к тяжелой болезни, сказал ему: «убил отца не ты». Иван заявил, что «пророков и эпилептиков, особенно посланников Божиих» он не терпит и порывает с Алешею; вслед за этим он в третий раз пошел к Смердякову и по-

лучил от него признание в убийстве. Через несколько часов Алеша уже был на квартире Ивана с известием о самоубийстве Смердякова. Он, как «чистый херувим» по выражению Ивана, отогнал чорта. «Он исчез, как ты явился», — говорит Иван. «Я люблю твое лицо, Алеша. Знали ли ты, что я люблю твое лицо?» — и он исповедал перед братом драму своего раздвоения.

Алеша, в важнейшие минуты жизни Ивана возводит в область ясного понимания то, что без него оставалось бы долго неопознанным и даже неосознанным. Он выяснил Екатерине Ивановне сущность ее отношений к Ивану и таким образом содействовал устранению «надрыва» из ее души. Сила добра, исходящая из его души, выводит все темное на ясный свет дня. После судебного приговора Екатерина Ивановна, мучимая своим «предательством» на суде, хотела «повиниться» именно перед Алешею и решилась на такие признания, которые возможны лишь тогда, «когда самое гордое сердце крушит свою гордость и падает побежденное горем» (Эпилог).

Даже сердце старого циника Федора Павловича было покорено Алешею. Избитый Димитрием и не убитый им только благодаря защите Алеши и Ивана Федор Павлович, оставшись наедине с Алешею, говорил ему: «Алеша, милый, единственный сын мой, я Ивана боюсь, я Ивана больше, чем того боюсь. Я только тебя одного не боюсь». «За коньячком» после обеда, сильно уже опьянев, старик стал придираться к Ивану и только Алеша мог его остановить, «настойчиво» сказав: «перестаньте его обижать». Властность он проявил и в отношении к Димитрию, защищая против него отца.

Особенно интересны отношения Алеши к Лизе и ее матери. Госпожа Хохлакова не хочет и думать о браке Лизы с Алешею, считая общественное положение Алеши не равным положению своей дочери. Алеша этим нисколько не обижается, даже не обращает внимания на это и твердо ведет свою линию, нисколько не смущаясь колебаниями настроений самой Лизы.

«Бесенка» в ней он умело укрощает кротостью и в то же время откровенным выражением своего мнения.

Умение Алеши «серьезно и деловито» начинать беседу с детьми, приобретать их доверие и, объединив вокруг себя, воспитывать в них добрые чувства изображено Достоевским с такою яркостью и силою, что, без сомнения, живо сохраняется в памяти у всех читавших роман.

Мимолетный упадок духа Алеши, который был обижен тем, что вместо чудес после смерти старца Зосимы от тела его слишком скоро пошел «тлетворный дух», имело печальные следствия: Алеша не повидал Димитрия в то время, когда он был особенно близок к преступлению; он даже сказал Ракитину: «Я против Бога моего не бунтуюсь, я только «мира Его не принимаю» и пошел вместе с Ракитиным к Грушеньке, которая хотела с него «ряску стащить». Об этом упадке духа Алеши Достоевский говорит: «пусть этот ропот юноши моего был легкомыслен и безрассуден», однако «я рад, что мой юноша оказался не столь рассудительным в такую минуту» (т. е. в минуту горя о любимом человеке), «рассудку всегда придет время у человека не глупого». И в самом деле, стоило только Грушеньке, севшей к Алеше на колени, проявить участие к его горю, узнав о смерти Зосимы, и соскочить с его колен, как Алеша уже вполне опомнился; он сказал, что «шел сюда злую душу найти», а «нашел сестру искреннюю, нашел сокровище — душу любящую»... «она сейчас пощадила меня... Аграфена Александровна, я про тебя говорю. Ты мою душу сейчас восстановила». Слова эти произвели переворот и в душе Грушеньки. Она передала замечательный народный рассказ о «луковке» и вслед затем исповедала перед Алешею всю историю своей обиды и своего озлобления.

Не совершая никаких громких подвигов, Алеша, чистотою своего сердца и своим видением добра в чужой душе, воспитывает людей, поддерживает в добре и вносит свежую струю в их жизнь. Насколько Достоевскому удался его образ, ясно из того, что

имя его стало нарицательным: видя юношу с чистым сердцем и способностью к деятельной любви, многие говорят: «это — Алеша Карамазов».

5. София Андреевна Долгорукая

София Андреевна Долгорукая, гражданская жена Версилова, мать «подростка», высоко положительный женский образ, созданный Достоевским. Основное свойство ее характера женственная кротость и потому «незащищенност» против требований, предъявляемых к ней. В семье она все силы свои отдает заботам о муже, Версилове, и о детях. Ей и в голову не приходит защищать себя против требовательности мужа и детей, против несправедливости их, неблагодарного невнимания к ее заботам об их удобствах. Совершенное забвение себя свойственно ей. Подросток Аркадий рассказывает: «Всего больше я мучил маму и на нее раздражался. У меня явился страшный аппетит (при выздоровлении от тяжелой болезни) «и я очень ворчал, что опаздывало кушанье (а оно никогда не опаздывало). Мама не знала, как угодить. Раз она принесла мне супу и стала, по обыкновению, сама кормить меня, а я все ворчал, пока ел. И вдруг мне стало досадно, что я ворчу: «ее-то одну, может быть, я и люблю, и ее же и мучаю». Но злость не унималась, и я от злости вдруг расплакался, а она, бедненькая, подумала, что я от умиления заплакал, нагнулась ко мне и стала целовать. Я скрепился и кое-как вытерпел и, действительно, в ту секунду ее ненавидел. Но маму я всегда любил и тогда любил, и вовсе не ненавидел, а было то, что всегда бывает: кого больше любишь, того первого и оскорбляешь».

В противоположность гордым, самолюбивым и мстительным натурам Настасьи Филипповны, Грушеньки, Екатерины Ивановны, Аглаи, София Андреевна — воплощенное смирение. Версилов говорит, что ей свойственно «смирение, безответственность» и даже «приниженность». Из дальнейшего видно, что под

приниженностью разумеется здесь не дурное качество, вроде пресмыкательства, а просто признание ею превосходства Версилова, как лица образованного, воспитанного, умеющего жить в высшем общественном кругу, что ей недоступно. «Смирение, безответственность, приниженность и в то же время твердость, сила, настоящая сила, — вот характер твоей матери», — говорил Версилов «подростку». Имея в виду происхождение Софии Андреевны из простого народа, он так пояснил свою мысль: «Там, где касается, я не скажу убеждений — правильных убеждений тут быть не может,— но того, что считается у них убеждениями, а, стало быть, по-ихнему и святым, там просто хоть на муки».

Что же было для Софии Андреевны святынею, за которую она готова была бы терпеть и мученичество? Святым было для нее то высшее, что признает святым Церковь, — без умения выразить церковную веру в суждениях, но имея ее в своей душе целостно воплощенную в образе Христа. Свои убеждения она выражает, как это свойственно простому народу, в кратких конкретных заявлениях. В тяжелую минуту жизни своей дочери Лизы, беременной от молодого князя Сокольского, вообразив по недоразумению, что брат ее, «подросток», хочет оскорбить ее, мать строго крикнула ему, погрозив пальцем: «Не смей». Но когда недоразумение выяснилось, она смягчилась, и закончила советом: «вот любите только друг дружку и никогда не ссорьтесь, то и Бог счастье пошлет». Растроганный Аркадий в конце этого разговора повинился в том, что в одной из прошлых бесед он из фанфаронства высказал свое неверие в Христа. На это София Андреевна ответила ему: «Христос, Аркаша, все простит, и хулу твою простит, и хуже твоего простит. Христос — отец, Христос не нуждается и сиять будет даже в самой глубокой тьме». Тревожась болезнью Макара Ивановича и понимая, что она может закончиться смертью его, она говорит Аркадию: «Болен он, очень болен. В жизни волен Бог»...

Твердая вера во всеобъемлющую любовь Божию

и в Провидение, благодаря которому нет бессмысленных случайностей в жизни, — вот источник силы Софии Андреевны. Сила ее — не ставрогинское гордое самоутверждение, а бескорыстная неизменная привязанность к тому, что действительно ценно. Поэтому глаза ее «довольно большие и открытые, сияли всегда тихим и спокойным светом»; выражение лица ее «было бы даже веселое, если бы она не тревожилась часто», вслушиваясь, например, «испуганно в чей-нибудь новый разговор, пока не уверялась, что все попрежнему хорошо», т. е. это значило у нее, что «все попрежнему». Лицо ее было очень привлекательно. Показывая «подростку» прекрасную фотографию ее, Версилов, очень любивший эту фотографию, говорил: солнце «застало Соню в ее главном мгновении — стыдливой, кроткой любви и несколько дикого, пугливого ее целомудрия».

Живя любовью к людям, особенно к членам своей семьи, она чутко подмечает малейшие изменения в их отношениях, например, в отношениях Аркадия и Лизы. Благодаря своей чуткости она, вырванная Версиловым из своей среды, не потерялась и в новой обстановке. «В жизни моей», говорит Версилов, «я не встречал с таким тонким и догадливым сердцем женщины. О, как она была несчастна, когда я требовал от нее вначале, когда она еще была так хороша, чтобы она рядилась. Тут было и самолюбие, и еще какое-то другое оскорблявшееся чувство: она понимала, что никогда ей не быть барыней и что в чужом костюме она будет только смешна. Она, как женщина, не хотела быть смешною в своем платье и поняла, что каждая женщина должна иметь свой костюм, чего тысячи и сотни тысяч женщин никогда не поймут, — только бы одеться по моде».

В жизни Софии Андреевны, столь близкой к святости, была тяжкая вина: через полгода после выхода замуж за Макара Ивановича Долгорукого она увлеклась Версиловым, отдалась ему и стала его гражданскою женою. Вина всегда остается виною, но, осуждая ее, надо учитывать смягчающие обстоятельства.

Выходя замуж восемнадцатилетнею девушкою, она не знала, что такое любовь, исполняя завещание своего отца, и шла под венец так спокойно, что Татьяна Павловна «назвала ее тогда рыбой». Приехавший через полгода Версилов, человек красивый и духовно высоко одаренный, полюбил ее и она увлеклась любовью к нему беззаветно и жертвенно, зная, что идет «на гибель». «Русская женщина, — сказал о ней Версилов, — все разом отдает, коль полюбит, — и мгновенье, и судьбу, и настоящее и будущее». Настолько жертвенна была ее любовь, что когда Версилову пришла в голову блажь жениться на чахоточной Лидии Ахмаковой, беременной от молодого князя Сокольского, она не противилась этому и брак не состоялся только вследствие смерти Лидии.

Провиденциальное значение любви Софии Андреевны для Версилова заключалось в том, что она была для него «ангелом», о котором он сам знал, что вернется к нему после всякого жизненного крушения, как это уже было рассказано выше.

Католический богослов Гуардини в своей замечательной книге о больших романах Достоевского «Der Mensch und der Glaube» говорит, что любовь Софии Андреевны к Версилову была спасением для него, возведение всех их отношений Макаром Ивановичем в религиозную сферу, придает ее положению как бы характер «geheiligte Schuld», но вина все же остается виною. Поэтому если бы ее спросили: «Правильно ли то, что ты делаешь?» — она ответила бы: «Нет!» — «Оправдан ли твой поступок тем, что ты помогаешь Версилову?» Она ответила бы: «О, нет!» — «Не правильнее ли было бы, чтобы ты ушла!» — «Нет!» — «Что же все это значит?» — «Бог знает». — «Что же ты будешь делать теперь?» — «Я остаюсь».

В жизни каждый из нас встречается со святыми людьми, скромное подвижничество которых незаметно постороннему взгляду и не ценится нами в достаточной мере; однако без них скрепы между людьми

распались бы и жизнь стала бы невыносимою. София Андреевна принадлежит именно к числу таких неканонизованных святых.

Вслед за главою о Софии Андреевне в книге Гуардини помещена глава о Соне Мармеладовой. Имея в виду только что приведенный диалог с Софиею Андреевною, Гуардини начинает новую главу словами: «Подобное несение тягостной непонятности находим мы у другой Сони, в «Преступлении и наказании». Она не хочет своего бесчестия; она взяла его на себя ради спасения детей своей чахоточной мачехи. Грязь своего положения она переносит, страдая и оставаясь душевно чистою (68с.)). «Она беззащитна в миру, но тем не менее находится под глубочайшею охраною Отца Небесного». Ее судьба есть выражение «тайны Царства Божия, которое приходит к малым и нуждающимся в опеке, а не к великим и мудрым; мытари и блудницы принимают его, а благоустроенные и почтенные замыкаются от него».

Можно поставить вопрос, не правильнее ли обречь на голодную смерть себя и детей, чем отдать свое тело, а вместе с тем отчасти и душу на удовлетворение чужих плотских страстей. Надо однако помнить, что не нам, людям, выносить приговор о таких существах, как Соня Мармеладова, воскресившая душу Раскольникова.

6. Больное и здоровое у Достоевского

Действительная личная жизнь начинается там, где есть сознание абсолютных ценностей и долженствования осуществлять их в своем поведении. Абсолютные ценности принадлежат к области духовного бытия. Следовательно, действительная личность есть существо, способное к духовной деятельности. Произведенный нами обзор героев Достоевского подтверждает мысль Аскольдова, что Достоевский, говоря о человеке, изображает в своих романах не типы и не характеры, а личности. Мережковский всю свою

чрезвычайно ценную книгу «Толстой и Достоевский» посвятил доказательству мысли, что Достоевский — тайновидец духа.

Достоевского интересуют не столько устоявшиеся, выработанные формы духовной жизни, сколько моменты борьбы добра и зла, переоценка ценностей, драматические столкновения. Так как высшая и всеобъемлющая ценность есть Бог и жизнь личности в Боге, то и для Достоевского высшая тема его творчества есть борьба дьявола с Богом в сердце человека. Напряженнейшие моменты этой борьбы легко могут привести человека к душевной болезни. О Достоевском нередко и говорят, что многие его герои — душевнобольные, и что все его творчество — болезненное, а потому вредное.

Психиатор Николай Евграфович Осипов прочитал в 1931 г. доклад «Больное и здоровое у Достоевского».[1]) Осипов утверждает, что ненормальности некоторых героев Достоевского дают право говорить в большинстве случаев не о душевной болезни, а о неврозе и притом не в стадии полного развития невроза, а в зачатке его во время борьбы личности, старающейся найти выход из душевного конфликта.

Осипов обращает внимание читателя на то, как много в произведениях Достоевского душевно здоровых людей, превосходно очерченных им, например, в «Идиоте» тщеславный Ганя, нигилист Докторенко, племянник Лебедева, генерал Епанчин, жена его Елизавета Прокофьевна.

Если к средним душевно здоровым людям прибавить еще душевно здоровых «положительно прекрасных» — Ростанева, Макара Ивановича, старца Зосиму, Алешу, Софию Андреевну, то надо будет признать ложною мысль, будто творчество Достоевского имеет болезненный характер.

---

[1]) Доклад этот напечатан по-чешски в Revue v neurologii a psychiatrii, No. 5-7, 1931.

7. Социологическое истолкование героев Достоевского

В наше время широко распространено социологическое истолкование и творчества великих писателей и изображаемых ими лиц и жизненных положений. Особенно в марксистской литературе этот социологизм доведен до крайних пределов. Возьмем, например, книгу Г. А. Покровского «Мученик богоискательства (Ф. Достоевский и религия)», 1929. В книге этой мы читаем, что своеволие Раскольникова или Кириллова есть выражение мелкобуржуазной личности, борющейся за свое индивидуальное существование против непонятных общественных сил. Отсюда неизбежны неудачи в этой борьбе, невозможность найти выход из затруднения, жизнь иллюзиями, потребность в Боге. Вот если бы Раскольников был выразителем не мелкобуржуазности, а «мощных общественных сил» (т. е. рабочего движения), он мог бы с успехом преступить старый закон. Так рассуждает Г. А. Покровский; и действительно, ответим мы ему, Раскольниковы-большевики преступили старый закон «не убий»; они осуществили массовый террор с успехом в том смысле, что не поплатились за эти убийства тюрьмою и каторгою, но ад, который они создали, привел их самих к внутреннему разложению, к изношенности и, наконец, теперь к взаимной ненависти и взаимоистреблению. Именно эти следствия преступления «старых», т. е. вечных нравственных законов, неизменно наступающие при всяком социальном порядке, имеет в виду Достоевский в своих произведениях.

Достоевский нередко упоминает о крайнем социологизме особенно в применении его к объяснению преступлений. Он говорит, что есть теории, согласно которым «совсем, дескать, и нет преступления», «преступление, видите ли, есть только болезнь, происходящая от ненормального состояния общества, — мысль до гениальности верная в иных частных применениях и в известных разрядах явлений, но совер-

шенно ошибочная в применении к целому и общему, ибо тут есть некоторая черта, которую невозможно переступить, иначе пришлось бы совершенно обезличить человека, отнять у него всякую самость и жизнь, приравнять его к пушинке, зависящей от первого ветра» («Дн. пис.», 1876). Достоевский хорошо знает, что у человека есть свободная и самостоятельно, независимо от среды, содержательная самость. Гордость, властолюбие, честолюбие, тщеславие, обидчивое самолюбие, сластолюбие, ревность, ведущие к драматическим столкновениям и способные довести до преступления, будут существовать при всяком общественном строе, — точно так же и бескорыстная любовь к Богу и людям, любовь к абсолютным ценностям, к истине, красоте, святости, жертвенность, смирение, любовь к семье, к родине, к Церкви, жизнь, посвященная творчеству абсолютных ценностей. Во всех основных страстях, устремлениях и соответственном строе человеческой души осуществляется борьба за ценности, или относительные, эгоистически потребимые и истребимые, или же за достижение абсолютного добра, неистребимого, неделимого, общего для всех. В конечном итоге это — борьба диавола с Богом в сердце человека, которая совершается и будет совершаться во всяком общественном строе, изменяясь в сравнительно второстепенных своих чертах и оставаясь тою же по существу.

Положение женщины, например, во многих отношениях весьма различно в зависимости от того, состоит ли она рабынею, или крепостною, или работницею на капиталистической фабрике, или служащею при коммунистическом строе. Но сластолюбивый рабовладелец, помещик, фабрикант, или коммунистический комиссар, от которого зависит сносность или невыносимость труда, одинаково могут надругаться над девушкою, вроде Настасьи Филипповны и нанести тяжкие раны ее гордости и самолюбию. И разница, например, в выходке такой Настасьи Филипповны против Евгения Павловича сведется лишь к тому, что в капиталистическом строе она крикнула о «век-

селях», а в коммунистическом — крикнула бы о каких-нибудь «неправильных исчислениях себестоимости производства в Центробуме», управляемом Евгением Павловичем.

Я, конечно, шаржирую, но мысль, отстаиваемая мною, ясна. В отношении к высочайшим целям жизни, сознательно или безотчетно пронизывающим все поведение человека, те различия проявлений людей, которые зависят от различий общественного строя, сравнительно второстепенны. Только писатели малого калибра сосредоточивают все свое внимание на изображении этих социально обусловленных сторон жизни. Великие писатели, наоборот, проникают в те глубины духа, которые не зависят от систем социального строя. Поэтому попытки истолковывать их творчество чисто социологически принижают великого писателя, поражают своим безвкусием и могут производиться лишь людьми поверхностными, лишенными искры Божией. Само собою разумеется, великий художник, изображая глубокие борения духа, выражает их конкретно, с тем социальным стилем и теми социальными обусловленностями, которые характеризуют описываемое им общество. Поэтому и творчество великих писателей должно быть подвергаемо социологическому исследованию, но при этом необходимо помнить скромное значение таких исследований.

Поскольку зло в человеческой жизни обусловлено глубочайшими свойствами человеческой личности, оно не может быть устранено никакими изменениями общественного строя. Из этого, однако, вовсе не вытекает, будто не следует бороться за социальную справедливость и не следует устранять те специальные виды зла, которые коренятся в данном общественном строе. Нужно только помнить, что идеал абсолютного добра в земных условиях не достижим и новые формы общественной жизни, которые удастся выработать будущим поколениям, внесут лишь частичные улучшения некоторых сторон существования и, может быть, вместе с тем породят какие-нибудь новые проявления зла.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

ХРИСТИАНСКИЕ ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ

1. Православие

«Дневник Писателя» в январе 1877 г. начинается статьею «Три идеи». Достоевский говорит здесь об идее католической, протестантской и славянской, разумея под последнею православную идею, главным образом, в той форме, как она выработана русским народом. Религиозные идеи эти он рассматривает не только как церковные вероисповедания, но и как силы, охватывающие в течение веков все стороны жизни наций, усвоивших их.

Идея католичества, говорит Достоевский, есть «насильственное единение человека», «идея еще от древнего Рима идущая». Воплощение этой идеи Достоевский видит во Франции и притом не только во Франции католической, но и во Франции социалистической, которая, отказавшись от религии, попрежнему задается целью насильственного единения для блага человечества.

Протестантизм, ставший руководящею идеею Германии, есть «вера протестующая и лишь отрицательная». Поэтому «чуть исчезнет с земли католичество, исчезнет за ним вслед и протестантство наверно, потому что не против чего будет протестовать, обратится в прямой атеизм и тем кончится». Впрочем, далее Достоевский указывает и положительный принцип протестантизма «бесконечную свободу совести и исследования».

«Третья мировая идея, идея славянская» идет

с Востока Европы и таит в себе возможность окончательного «разрешения судеб человеческих и Европы». Явным образом под этою идеею Достоевский разумеет здесь русское православие. Чтобы понять сущность ее, нужно обратиться к многим произведениям Достоевского, потому что он сам считает ее еще неопределенною, находящеюся в становлении. Рождается она, конечно, из характера религиозности всего русского народа, о которой особенно любит думать и говорить Достоевский.

Русский Христос, т. е. Христос в том аспекте, в каком Его принял в свое сердце русский народ, составляет сущность русского православия. «Сущность русского призвания, — пишет Достоевский Страхову в 1869 г., — состоит в разоблачении перед миром Русского Христа, миру неведомого, и которого начало заключается в нашем родном Православии». «Пусть наша земля нищая, — говорил он в Пушкинской речи, — но эту нищую землю и в рабском виде исходил благословляя Христос». Поэтому он надеется, что воскрешение Европы может быть осуществлено «русским православием». «Надо, — говорит князь Мышкин в гостиной Епанчиных, — чтобы воссиял в отпор Западу наш Христос, Которого мы сохранили и Которого они и не знали! Не рабски попадаясь на крючок иезуитам, а нашу русскую цивилизацию им неся, мы должны теперь стать пред ними».

Проф. Градовский, критикуя Пушкинскую речь Достоевского, находил, что Россия, вследствие своей некультурности, ничему не может научить Европу: русский человек принужден получать «просвещение из западно-европейского источника, за полнейшим отсутствием источников русских». На это Достоевский отвечает, что «науки и ремесла» действительно нам нужно получать из Западной Европы. «Но ведь под просвещением я разумею (думаю, что и никто не может разуметь иначе), — то, что буквально уже выражается в самом слове «просвещение», т. е. свет духовный, озаряющий душу, просвещающий сердце, направляющий ум и указывающий ему дорогу жизни.

Если так, то позвольте вам заметить, что такое просвещение нам нечего черпать из западно-европейских источников за полнейшим присутствием (а не отсутствием) источников русских». «Я утверждаю, что наш народ просветился уже давно, приняв в свою суть Христа и учение Его. Мне скажут: он учения Христова не знает и проповедей ему не говорят, — но это возражение пустое: все знает, все то, что именно нужно знать, хотя и не выдержит экзамена из катехизиса. Научился же в храмах, где веками слышал молитвы и гимны, которые лучше проповедей. Повторял и сам пел эти молитвы еще в лесах, спасаясь от врагов своих, в Батыево нашествие еще, может быть, пел: Господи сил, с нами буди! И тогда-то, может быть, и заучил этот гимн, потому что, кроме Христа, у него тогда ничего не оставалось, а в нем, в этом гимне, уже в одном вся правда Христова. И что в том, что народу мало читают проповедей, а дьячки бормочат неразборчиво, — самое колоссальное обвинение на нашу церковь, придуманное либералами, вместе с неудобством церковно-славянского языка, будто бы непонятного простолюдину. (А старообрядцы-то, Господи!). Зато выйдет поп и прочтет: «Господи Владыко живота моего» — а в этой молитве вся суть христианства, весь его катехизис, а народ знает эту молитву наизусть. Знает тоже он наизусть многие из житий святых, пересказывает и слушает их с умилением. Главная же школа христианства, которую прошел он, — это века бесчисленных и бесконечных страданий, им вынесенных в своей истории, когда он, оставленный всеми, попранный всеми, работающий на всех и на вся, оставался лишь с одним Христом-Утешителем, Которого и принял тогда в свою душу на веки и Который за то спас от отчаяния его душу». В ответ на указание недостатков русского народа Достоевский говорит: «Пусть в нашем народе зверство и грех, но вот что в нем есть неоспоримо: это именно то, что он, в своем целом, по крайней мере (и не в идеале только, а в самой заправской действительности) никогда не принимает,

не примет и не захочет принять своего греха за правду! Он согрешит, но всегда скажет, рано ли, поздно ли: я сделал неправду. Если согрешивший не скажет, то другой за него скажет, и правда будет восполнена. Грех есть смрад и смрад пройдет, когда воссияет солнце вполне. Грех есть дело переходящее, а Христос вечное. Народ грешит и пакостится ежедневно, но в лучшие минуты, во Христовы минуты, он никогда в правде не ошибется. То именно и важно, во что народ верит, как в свою правду, в чем ее полагает, как ее представляет себе, что ставит своим лучшим желанием, что возлюбил, чего просит у Бога, о чем молитвенно плачет. А идеал народа — Христос. А с Христом, конечно, и просвещение, и в высшие, роковые минуты свои народ наш всегда решает и решал всякое общее, всенародное дело свое всегда по-христиански. Вы скажете с насмешкой: «плакать — это мало, воздыхать тоже, надо и делать, надо и быть». А у вас-то у самих, господа русские просвещенные европейцы, много праведников? Укажите мне ваших праведников, которых вы вместо Христа ставите? Но знайте, что в народе есть и праведники. Есть положительные характеры невообразимой красоты и силы, до которых не коснулось еще наблюдение ваше. Есть эти праведники и страдальцы за правду, — видим мы их иль не видим. Не знаю, кому дано видеть, тот, конечно, увидит их и осмыслит, кто же видит лишь образ звериный, тот, конечно, ничего не увидит. Но народ, по крайней мере, знает, что они есть у него, верит, что они есть, крепок этою мыслью и уповает, что они всегда в нужную всеобщую минуту спасут его. И сколько раз наш народ спасал отечество!» Науку, повторяет Достоевский, нам следует заимствовать с Запада, но если мы станем получать оттуда также и «просвещение», то «пожалуй, зачерпнем такие общественные формулы, как например: Chacun pour soi et Dieu pour tous, или après moi le déluge» («Дн. Пис.», 1880).

«Русский человек, — говорит Достоевский, — ничего не знает выше христианства, да и представить

не может. Он всю землю свою, всю общность, всю Россию назвал христианством, «крестьянством». Вникните в Православие: это вовсе не одна только церковность и обрядность, это живое чувство, обратившееся у народа нашего в одну из тех основных живых сил, без которых не живут нации. В русском христианстве, по-настоящему, даже и мистицизма нет вовсе, в нем одно человеколюбие, один Христов образ, — по крайней мере, это главное. В Европе давно уже и по праву смотрят на клерикализм и церковность с опасением; там они, особенно в иных местах, мешают течению живой жизни, всякому преуспеянию жизни, и уж, конечно, мешают самой религии. Но похоже ли наше тихое, смиренное православие на предрассудочный, мрачный, заговорный, пронырливый и жестокий клерикализм Европы? Как же может оно не быть близким народу?» («Дн. Пис.», 1876).

Внимание Достоевского особенно приковывается к проявлениям верности русского человека православию и гражданскому долгу. Он с умилением рассказывает о мученической смерти унтер-офицера Фомы Данилова попавшего в плен к кипчакам. Они требовали от него перехода в магометанство и поступления к ним на службу. Сам хан обещал ему награду и хорошее положение, но Данилов отвечал, что должен быть верным царю и христианству. Сами мучители, умертвив его после утонченных истязаний, «удивлялись силе его духа и назвали его батырем, т. е. по-русски богатырем» («Дн. Пис.», 1877, янв.). Во время русско-турецкой войны за освобождение славян Достоевский всею душою был вместе с простым русским народом, который понимал эту войну, как защиту единоверцев.

Из русских подвижников особенно привлекают к себе Достоевского такие лица, как святой Тихон Задонский. Долинин говорит, что влияние произведений св. Тихона на творчество Достоевского, именно «на образ и поучения архиерея на спокое» в «Бесах» (исповедь Ставрогина), Макара Долгорукого в «Подростке» и в особенности старца Зосимы должно быть

обстоятельно исследовано. Из жизнеописаний св. Тихона Долинин приводит характеристику его, как человека «строгого к себе и любовно снисходительного к слабостям других. Его глубокое смирение и всепрощение были тем замечательнее, что по природе он был человек горячий и нервный». Эти черты воплощены Достоевским в образе архиерея в «Исповеди» Ставрогина и в образе старца Зосимы («Письма», II, примечания Долинина, стр. 474). Любя эти черты, Достоевский вместе с тем высоко ценит веротерпимость русского православного люда, что соответствует и его собственной, ярко выраженной в его жизни любви к свободе. В связи с вопросом об отношении между магометанами и православными Достоевский писал в 1876 г.: «нигде на Западе и даже в целом мире не найдете вы такой широкой, такой гуманной веротерпимости, как в душе настоящего русского человека». «Скорее уж татарин любит сторониться от русского (именно вследствие своего мусульманства), а не русский от татарина. В этом всякий вас уверит, кто жил подле татар». »Да и кто гнал у нас инородцев за веру и даже за иные «вероисповедные чувства», или даже просто за чувства, хотя бы и в самом широком смысле слова? Напротив, на этот счет у нас почти всегда бывало даже и очень слабенько, совсем, например, не так, как в иных просвещеннейших государствах Европы. Что же до вероисповедных чувств, то у нас и раскольников-то уж теперь почти никто не гонит, а не то что инородцев, и если было в последнее время несколько редких, совсем единичных случаев преследования штундистов, то эти случаи тотчас же и резко осуждались всей нашей прессой» («Дн. Пис.», 1876, сент.).

К сожалению, говоря о русской веротерпимости, к словам Достоевского приходится сделать поправку. Русское правительство и русское законодательство до 1905 г. не отличалось веротерпимостью. Государство у нас преследовало старообрядцев, совершая грубую религиозную и политическую ошибку. Секты протестантского типа, например, штундисты, также под-

вергались преследованию; с ними велась борьба, неумелая и безуспешная. Но в самом главном Достоевский прав: простой русский народ по природе своей веротерпим, и пресса русская, за немногими исключениями, отстаивала веротерпимость.

Не только во внутренней жизни России православие есть основная благодетельная сила; Достоевский полагает, что и в международной жизни Православие посредством славянства, объединенного Россиею, скажет «окончательное слово», научит «серьезно верить в братство людей, во всепримирение народов, в союз, основанный на началах всеслужения человечеству и, наконец, в самое обновление людей на истинных началах Христовых» («Дн. Пис.», 1876, июнь).

Говоря о православии, Достоевский выдвигает на первый план приятие русским народом Христа в свое сердце, христианский гуманизм, подвижничество святых, влияние старцев. Значит ли это, что Достоевский мало ценил Церковь в том ее аспекте, в котором она представляет собою общественный союз, опирается на незыблемые догматы, имеет прочную иерархическую организацию? Что это предположение неверно, что Достоевский высоко ценил Православную Церковь в ее традиционной, четко выработанной форме, видно из его рассуждений о возникновении штунды и других протестантских сект. Под влиянием немецких колонистов, говориит Достоевский, «соединились кучки русских темных людей, стали слушать, как толкуют Евангелие, стали сами читать и толковать и — произошло то, что всегда происходит в таких случаях. Несут сосуд с драгоценною жидкостью, все падают ниц, все целуют и обожают сосуд, заключающий эту драгоценную живящую всех влагу, и вот вдруг встают люди и начинают кричать: «слепцы! чего вы сосуд целуете: дорога лишь живительная влага, в нем заключающаяся, дорого содержание а вы целуете стекло... забываете про драгоценное его содержимое! Идолопоклонники! Бросьте сосуд, разбейте его, обожайте лишь живящую влагу,

а не стекло». И вот разбивается сосуд и живящая влага, драгоценное содержимое, разливается по земле». «Чтобы что-нибудь спасти, что уцелело в разбитых черепках, начинают кричать, что надо скорее новый сосуд, начинают спорить, как и из чего его сделать. Спор начинают уже с самого начала; и тотчас же, с самых первых двух слов спор уходит в букву. Этой букве они готовы поклониться еще больше, чем прежней»; «спор ожесточается, люди распадаются на враждебные между собою кучки и каждая кучка уносит для себя по несколько капель остающейся драгоценной влаги в своих особенных разнокалиберных, отовсюду набранных чашках и уже не сообщается впредь с другими кучками. Каждый своею чашкою хочет спастись». «Идолопоклонство усиливается во столько раз, на сколько черепков разбился сосуд». Чтобы искоренять возникающее в народе идолопоклонство и предпочтение буквы духу, нужно не разрушать Церковь, а разъяснять «темному народу» «добытое веками драгоценное достояние» «в его великом истинном смысле» («Дн. Пис.», 1877, янв.).

Выяснение глубокого смысла основных догматов христианства, например, догмата Троичности, Богочеловечества, Преображения и т. п., действительно, необходимо и не только для «темного народа», а и для интеллигентов, в умах которых догматы омертвели и превратились в ничего не говорящие формулы. Это трудное дело предпринято в наше время многими русскими философами, старающимися выработать цельное христианское миропонимание. Достоевский не философ и этой работы он не производил, но из его отношения к сектантству и всяким попыткам «выдумывать свою веру» (см., например, «Дн. Пис.», 1876, март), видно, что он высоко ценит Церковь с ее традиционным вероучением.

Мысли Достоевского о сущности католицизма, как насильственного единения, и протестантизма, как безграничной свободы совести и исследования, заканчивающейся тем, что каждый спасается «из своей

чашки», совпадают с критикою этих вероисповеданий Хомяковым. Согласно Хомякову, в католичестве мы находим единство без свободы, подчинение внешнему авторитету, в протестантизме свободу без единства и только в Православной Церкви, которая построена на принципе соборности, единство и свобода гармонически сочетаются. Соборность есть свободное единство членов Церкви в совместном постижении Истины и в совместном спасении, опирающееся на общую любовь их ко Христу и к правде Божией.[1]) «Христианство, — говорит Хомяков, — есть не что иное, как свобода во Христе»: кто любит правду Божию, тот, найдя ее во Христе и Церкви Его, свободно и радостно принимает ее, откуда и получается единство.

Без сомнения, и Достоевский полагает, что единство Церкви должно основываться не на подчинении внешнему авторитету, а на принципе соборности. Подобно Хомякову, он ценит послание восточных патриархов, в котором указано, что «Церковь — весь народ»; это, говорит он, «признано восточными патриархами весьма недавно, в 1848 году, в ответе папе Пию IX».[2])

Основная мысль статьи Ивана Карамазова, подвергшаяся обсуждению в келье старца Зосимы, что развитие христианского общества должно вести к преображению государства в Церковь, несомненно увлекает и самого Достоевского. Старец Зосима высказывает ее следующими словами: «Если что и охраняет общество даже в наше время, и даже самого преступника исправляет и в другого человека перерождает, то это опять-таки лишь закон Христов, сказывающийся в сознании собственной совести. Только сознав свою вину, как сын Христова общества, то есть церкви, он сознает и вину свою пред самим обществом, то есть пред церковью. Таким образом,

---

[1]) «По поводу брошюры Лоранси», т. II, 59; По поводу разн. соч. латин. и протест., II, 192 с.

[2]) Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского, 1883, стр. 372.

пред одною только церковью современный преступник и способен сознать вину свою, а не то что пред государством». «Иностранный преступник, говорят, редко раскаивается, ибо самые даже современные учения утверждают его в мысли, что преступление его не есть преступление, а лишь восстание против несправедливо угнетающей силы. Общество отсекает его от себя вполне механически торжествующею над ним силой, и сопровождает отлучение это ненавистью». «Все происходит без малейшего сожаления церковного, ибо во многих случаях там церквей уже нет вовсе, а остались лишь церковники и великолепные здания церквей, сами же Церкви давно уже стремятся там к переходу из низшего вида, как Церковь, в высший вид, как государство, чтобы в нем совершенно исчезнуть». «А потому сам преступник членом церкви уж и не сознает себя и, отлученный, пребывает в отчаянии. Если же возвращается в общество, то нередко с такою ненавистью, что самое общество как бы уже отлучает от себя». «Во многих случаях, казалось бы, и у нас тоже: но в том и дело, что, кроме установленных судов, есть у нас сверх того еще и Церковь, которая никогда не теряет общения с преступником, как с милым и все еще дорогим сыном своим, а сверх того есть и сохраняется, хотя бы даже только мысленно, и суд Церкви, теперь хотя и не деятельный, но все же живущий для будущего, хотя бы в мечте, да и преступником самим, несомненно, инстинктом души его, признаваемый. Справедливо и то, что было здесь сейчас сказано, что если бы действительно наступил суд Церкви, и во всей своей силе, то есть если бы все общество обратилось лишь в церковь, то не только суд Церкви повлиял бы на исправление преступника так, как никогда не влияет ныне, но, может быть, и вправду самые преступления уменьшились бы в невероятную долю. Да и Церковь, сомнения нет, понимала бы будущего преступника и будущее преступление во многих случаях совсем иначе, чем ныне, и сумела бы возвратить отлученного, предупредить замышляющего и возродить падшего.

Правда, усмехнулся старец, — теперь общество христианское пока еще само не готово и стоит лишь на семи праведниках; но так как они не оскудевают, то и пребывает все же незыблемо, в ожидании своего полного преображения из общества, как союза почти еще языческого, во единую вселенскую и владычествующую Церковь. Сие и бу́ди, буди, хотя бы и в конце веков, ибо лишь сему предназначено совершиться!»

В «Дневнике Писателя» можно найти много намеков на эти мысли, особенно когда Достоевский рассуждает о миссии России, как носительнице православия. Так, он говорит, что сущность России есть «идея всемирного человеческого обновления» и хранится она в России «не в революционном виде», а «в виде Божеской правды, в виде Христовой истины, которая когда-нибудь да осуществится же на земле, и которая всецело сохраняется в православии» (1876, июнь).

В главе о «Религиозной жизни Достоевского» было показано, что Достоевский, по крайней мере, с тех пор, как он понял высокие достоинства православия, сознательно и высоко ценил конкретность православно-христианского культа, например, иконопочитание. Там же было показано, как высоко ценил Достоевский молитву и во всех трудных положениях прибегал к ней. Молился Достоевский, по свидетельству Яновского, «не за одних невинных, а и за заведомых грешников». Такой характер молитвы Достоевский любил изображать в своих художественных произведениях. Чиновник Лебедев молился за «графиню Дюбарри и ей подобных», Макар Иванович молился за самоубийц, за нераскаянных грешников и за всех тех, «за кого некому молиться». Иеромонах старец Зосима советует: «Юноша, не забывай молитвы. Каждый раз в молитве твоей, если искренна, мелькнет новое чувство, а в нем и новая мысль, которую ты прежде не знал, и которая вновь ободрит тебя, и поймешь, что молитва есть воспитание. Запомни еще: на каждый день, и когда лишь можешь, тверди

про себя: «Господи, помилуй всех днесь пред Тобою представших». Ибо в каждый час и в каждое мгновение тысячи людей покидают жизнь свою на сей земле и души их становятся пред Господом, — и сколь многие из них расстались с землею отъединенно, никому неведомо, в грусти и тоске, что никто-то не пожалеет о них и даже не знает о них вовсе: жили ль они или нет». «Сколь умиленно душе его, ставшей в страхе пред Господом, почувствовать в тот миг, что есть и за него молельщик, что осталось на земле человеческое существо и его любящее».

Не следует думать, будто Достоевский не видел недостатков Русской Православной Церкви и особенно недостатков некоторых отдельных служителей ее. В монастырях, например, рядом с великими подвижниками попадаются и люди, весьма подверженные таким порокам, как чревоугодие, сребролюбие, и т. п. Несколькими мелкими штрихами Достоевский живо изображает такого монаха в главе «У Тихона» перед «Исповедью Ставрогина». Он рассказывает, как Ставрогин пришел в монастырь и попросил первого встретившегося служку провести его к епископу Тихону. «Служка принялся кланяться и тотчас повел. У крылечка властно и проворно отбил его у служки повстречавшийся с ними толстый и седой монах и повел длинным узким коридором, тоже все кланяясь (хотя по толстоте своей не мог наклониться низко, а только дергал часто и отрывисто головой), и все приглашая пожаловать, хотя Николай Всеволодович без того за ним шел. Монах предлагал какие-то вопросы и говорил об отце архимандрите; не получая же ответов, становился все почтительнее». «Когда дошли до двери в самом конце коридора, монах отворил ее как бы властною рукою, фамильярно осведомился у подскочившего келейника, можно ль войти, и, даже не выждав ответа, отмахнул совсем дверь и, наклонившись, пропустил мимо себя «дорогого» посетителя; получив же благодарность, быстро скрылся, точно бежал».

Встречая в жизни недостойных священников, До-

стоевский бывал глубоко возмущен. Так, он писал Майкову, что «Женевский священник, по всем данным (заметьте, не по догадкам, а по фактам) служит в тайной полиции». Висбаденский священник, по его словам, «и Христа и все продает». Очень огорчало Достоевского униженное положение русского духовенства, боязливость и слабость его, обусловленная тем, что священник был низведен на положение государственного чиновника («Дн. Пис.», 1873 г., «Смятенный вид»). Но Достоевский умел отличать идею Православной Церкви и высокие тенденции ее развития от эмпирической действительности ее; мало того, он умел находить те глубокие осуществленные уже достоинства Русской Православной Церкви, которые ускользают от поверхностного взгляда просвещенцев, подходящих к Церкви с предубеждением против нее.

Христианство Достоевского было светлое. Идеальное христианство, согласно его пониманию, есть действительно религия любви и потому свободы, религия благостного отношения ко всякому человеку и ко всему миру. Можно думать, что он уловил и художественно выразил особенно в старце Зосиме, Макаре Ивановиче и Алеше действительную сущность русского православия. Это подтверждается тем, что русские философы, вырабатывающие христианское миропонимание, почти все отстаивают христианство, как подлинно религию любви и свободы. Чтобы оценить значительность этого движения, достаточно указать на следующие имена: Вл. Соловьев, кн. С. Н. Трубецкой, кн. Е. Н. Трубецкой, от. П. Флоренский, от. С. Булгаков, Н. Бердяев, Мережковский, Франк, Карсавин, Вышеславцев, Арсеньев, от. В. Зеньковский, Кобылинский-Эллис.

Есть, однако, в русском православии также и представители темного христианства. В «Братьях Карамазовых» Достоевский художественно изобразил этот вид христианства в лице монаха-изувера отца Ферапонта. Философским представителем этого темного христианства был К. Леонтьев. В брошюре «На-

ши новые христиане» он критикует религиозные взгляды Льва Толстого в статье «Страх Божий и любовь к человечеству» и взгляды Достоевского в статье «О всемирной любви» по поводу Пушкинской речи Достоевского (собр. соч Леонтьева, т. VIII).

«Начало премудрости», — пишет Леонтьев, — т. е. религиозной и истекающей из нее житейской премудрости есть страх Божий, — простой, очень простой страх и загробной муки, и других наказаний, в форме земных истязаний, горестей и бед». За страхом следует «смирение ума», ведущее к «послушанию учению Церкви». «А любовь уже после. Любовь кроткая, себе самому приятная, другим отрадная, всепрощающая — это плод, венец: это или награда за веру и страх, или особый дар благодати, натуре сообщенный, или случайными и счастливыми условиями воспитания укрепленный». «Добровольное унижение о Господе, т. е. смирение «лучше и вернее для спасения души, чем эта гордая и невозможная претензия ежечасного незлобия и ежеминутной елейности. Многие праведники предпочитали удаление в пустыню деятельной любви; там они молились Богу сперва за свою душу, а потом за других людей». Даже в монашеских общежитиях опытные старцы не очень-то позволяют увлекаться деятельною и горячею любовью, а прежде всего учат послушанию, принижению, пассивному прощению обид». Леонтьев огорчается тем, что в «Братьях Карамазовых» «отшельник и строгий постник Ферапонт, мало до людей касающийся, почему-то изображен неблагоприятно и насмешливо».

Леонтьев, ссылаясь на Победоносцева, ценит только «личное милосердие», любовь «именно к ближнему, к ближайшему», а всечеловеческую любовь он считает невозможною. «О всеобщем мире и гармонии заботились и заботятся, к несчастью, многие и у нас и на Западе», говорит он. «Не полное и повсеместное торжество любви и всеобщей правды на этой земле обещают нам Христос и его апостолы; а, напротив того, нечто вроде кажущейся неуда-

чи евангельской проповеди на земном шаре». Между тем, Достоевский, «подобно великому множеству европейцев и русских всечеловеков, все еще верит в мирную и кроткую будущность Европы». В действительности же «одно только несомненно, — это то, что все здешнее должно погибнуть!» Христианство Льва Толстого и Достоевского, проповедующее всеобщую любовь и надеющееся на осуществление «всеобщего мира» на земле, Леонтьев называет «розовым».

Статья Леонтьева содержит в себе много ценных и замечательных мыслей. Его критика увлечений гуманизмом, «демократическим и либеральным прогрессом», социализмом, не опирающимся на христианские начала, заслуживает серьезного внимания. Страшный опыт истории достаточно научил нас тому, что любовь к человечеству революционных утопистов, вроде Робеспьера, Ленина, Дзержинского, ведет к величайшим разрушениям и отвратительнейшим преступлениям. Воспитать в себе настоящую любовь есть дело трудное и потому в жизни, особенно там, где ставятся горделиво грандиозные цели, чаще встречается псевдо-любовь, чем подлинная любовь. Чтобы не заблудиться на этом пути, необходимо мудрое руководство Церкви и постоянное молитвенное обращение к Богу. Светлое христианство, увлекаясь проповедью любви, может упустить из виду, что без преображения абсолютное добро неосуществимо, и тогда оно искажается погонею за несбыточными утопиями. Следующая ступень искажения состоит в том, что люди, ищущие социальной справедливости, совсем отбрасывают христианство, рекомендующее мудрую умеренность, и торопливо усиливаются устроить рай на земле путем революционного насилия, от чего получается ад вместо рая. Достоевский, конечно, неповинен в таком искажении любви: он предостерегает против «женевских идей» добродетели без Христа; в «Дневнике Писателя» и художественных произведениях он ярко обрисовывает страшные следствия безрелигиозного гуманизма, логически после-

довательно приводящего к дегуманизации, т. е. к подавлению человечности и личности. Достоевский знает, что абсолютное добро осуществимо только в состоянии преображения в Царстве Божием и, следовательно, «все здешнее должно погибнуть». Но он надеется, что некоторые улучшения земного порядка возможны, и настолько оптимистичен, что мечтает, например, о всеобщем примирении народов. Он ставит это примирение в связь именно с влиянием Русской Православной Церкви, а не с слабосильною «светскою моралью».

Тот вид христианства, представителем которого является Леонтьев, я называю темным, потому что это христианство основано не на любви, а на страхе. Исходный пункт его есть страх, — даже не страх Божий, а просто страх перед всякими земными бедами и особенно страх смерти. Находясь в нужде, человек ищет всемогущего покровителя и заступника и находит его в Боге. Религиозный опыт молитвенного общения с Богом пробуждает любовь к Богу, как абсолютному Добру, и впервые эта любовь сопутствуется тем страхом, который подлинно можно назвать «страхом Божиим», так как сущность его состоит в страхе оскорбить Бога, нарушить волю Его. Итак, действительно, «Начало премудрости страх Божий», но этот страх неразрывно связан с любовью к Богу, а, следовательно, и к творениям Его.

Светлое христианство, выдвигающее на первое место любовь, как это сделал сам Иисус Христос, выразив всю сущность своей проповеди в заповеди любви к Богу и любви к ближнему, может подвергнуться искажению, когда любовь подменяется псевдо-любовью, самовольною, горделивою, не связанною со страхом Божиим, требующим подчинения воле Божией. Но не в меньшей, а, может быть, даже в большей степени подвергается искажениям и темное христианство, выдвигающее на первый план страх. Этот страх перестает быть Божиим, когда он становится опасением нарушить обряд или букву закона, когда он ведет к фанатизму, нетерпимости, к боязни

всякой новизны и к религиозным преследованиям. История христианства изобилует этими явлениями. Отпадение от христианства множества людей в наше время в значительной степени объясняется тем, что христиане часто превращают религию любви в религию страха и ненависти.

2. Католичество. Протестантизм.

Вслед за славянофилами Достоевский упрекает католичество в том, что оно исказило христианство, пытаясь осуществить «насильственное единение человека» путем подчинения внешнему авторитету Папы Римского и путем превращения Церкви в государство со светскою властью Папы. Провозгласив, как догмат, «что христианство на земле удержаться не может без земного владения Папы», римское католичество, по словам Достоевского, «тем самым провозгласило Христа нового, на прежнего не похожего, прельстившегося на третье дьяволово искушение, на царства земные: «Все сие отдам тебе, поклонися мне.» «К тому же Рим слишком еще недавно провозгласил свое согласие на третье дьяволово искушение, в виде твердого догмата», т. е. догмата непогрешимости Папы («Дн. Пис.», 1876, март).

Искажение христианства было, по мнению Достоевского, причиною охлаждения на Западе народных масс к Церкви и распространения среди них атеизма и социализма. Однако, католичество, думает Достоевский, без боя не сдастся. Оно еще обращается за помощью к королям и «высшим мира сего», например, Папа обратился с письмом к Вильгельму, но если эти попытки не удадутся, «Рим, в первый раз в 1,500 лет, поймет, что пора кончить с высшими мира сего» и обратиться к народу. «Папа сумеет войти к народу пеш и бос, нищ и наг, с армией двадцати тысяч бойцов иезуитов, искусившихся в уловлении душ человеческих. Устоят ли против этого войска Карл Маркс и Бакунин? Вряд ли; католичество так ведь умеет, когда

надо, сделать уступки, все согласить. А что стоит уверить темный и нищий народ, что коммунизм есть то же самое христианство, и что Христос только об этом и говорил» (статья в «Гражданине», № 41, 1873). «Все эти сердцеведы и психологи бросятся в народ и понесут ему Христа нового, уже на все согласившегося, Христа объявленного на последнем римском нечестивом соборе». «Да, друзья и братья наши, — скажут они, — все, об чем вы хлопочете, — все это есть у нас для вас в этой книге давно уже, и ваши предводители все это украли у нас. Если же до сих пор мы говорили вам немного не так, то это потому лишь, что до сих пор вы были еще как малые дети и вам рано было узнавать истину, но теперь пришло время и вашей правды. Знайте же, что у Папы есть ключи Святого Петра и что вера в Бога есть лишь вера в Папу, который на земле самим Богом поставлен вам вместо Бога. Он непогрешим и дана ему власть божеская и он владыка времен и сроков; он решил теперь, что настал и ваш срок. Прежде главная сила веры состояла в смирении, но теперь пришел срок смирению, и Папа имеет власть отменить его, ибо ему дана всякая власть. Да, вы все братья и сам Христос повелел быть всем братьями; если же старшие братья ваши не хотят вас принять к себе, как братьев, то возьмите палки и сами войдите в их дом и заставьте их быть вашими братьями силой. Христос долго ждал, что развратные старшие братья ваши покаются, а теперь он сам разрешает нам провозгласить: «Fraternité ou la mort» (будь мне братом или голову долой). Если брат твой не хочет разделить с тобой пополам свое имение, то возьми у него всё, ибо Христос долго ждал его покаяния, а теперь пришел срок гнева и мщения. Знайте тоже, что вы безвинны во всех бывших и будущих грехах ваших, ибо все грехи ваши происходили лишь от вашей бедности». «Слова эти льстивые, но, без сомнения, демос примет предложение: он разглядит в неожиданном союзнике объединяющую великую силу, на все соглашающуюся и ничему не мешающую, силу действительную и историческую».

«А в довершение ему дают опять веру и успокаивают тем сердца слишком многих, ибо слишком многие из них давно уже чувствовали тоску без Бога... Я уже раз говорил обо всем этом, но говорил мельком в романе» («Дн. Пис.» 1876, март).

Роман, о котором упоминает Достоевский, — «Бесы», где Петр Верховенский говорит о том, как было бы успешно дело социализма, если бы Интернационал и Папа вступили в соглашение. В «Дневнике Писателя» за 1877 год опять высказана мысль о Папе, который «выйдет ко всем нищим пеш и бос и скажет им, что он «верит в муравейник»; Достоевский возвращается к этой мысли в связи с рассуждениями о борьбе Бисмарка против социализма и католицизма (Kulturkampf), а также в связи с состоянием Франции при Мак-Магоне (май-июнь, ноябрь). Но гениальное художественное изображение этих мыслей еще предстояло: Достоевский осуществил его в легенде Великий Инквизитор в «Братьях Карамазовых». Рассмотрением легенды мы вскоре займемся.

Враждебное отношение Достоевского к католичеству было, вероятно, особенно усилено тем, что во время Русско-турецкой войны многие католики высказывались в пользу турок. «Не то, что какой-нибудь прелат», — пишет Достоевский, а — «сам Папа, громко, в собраниях ватиканских, с радостью говорил о «победах турок» и предрекал России «страшную будущность». Этот умирающий старик, да еще «глава христианства», не постыдился высказать всенародно, что каждый раз «с веселием выслушивает о поражении Русских» («Дн. Пис.» 1877, сент.).

Достоевский, однако, не забывал, что среди католиков «много еще есть христиан, да и никогда не исчезнут» («Дн. Пис.», 1880, август). «Мне возражали, — говорит он, — что вера и образ Христов и поныне продолжают еще жить в сердцах множества католиков во всей прежней истине и во всей чистоте. Это несомненно так, но главный источник замутился и отравлен безвозвратно» (1876, март).

Достоевский несправедлив в отношении к като-

лицизму. Он упускает из виду, что у всех христианских церквей в земном историческом осуществлении их есть много недостатков, но мистически единая Церковь остается непоколебленною ими. Великий православный иерарх Филарет Московский говорил, что перегородки между христианскими вероисповеданиями не доходят до неба. Это значит, что даже и догматические отличия католической церкви от православной не ведут к абсолютному разъединению. Тем более терпимо нужно относиться к тем искажениям чистоты христианства, которые представляют собою вину отдельных лиц, даже и так высокопоставленных, как Папа римский. Профессор Гейлер (Heiler), бывший католиком, но во время борьбы католической Церкви с модернизмом перешедший в протестантство, написал замечательную книгу «Der Katholizismus, seine Idee und Erscheinung». В этой книге он решительно изображает темные стороны католичества, но, отличая идею католичества от эмпирического о с у щ е с т в л е н и я ее, он везде обнаруживает величие идеальных основ католичества и даже в самых искажениях их показывает здоровое ядро. Чтение этой книги, написанной после выхода автора из католичества, очень поднимает уважение к Католической церкви. Такие книги особенно нужны в наше время, когда началось движение в пользу сближения христианских церквей, хотя бы в смысле воспитания в себе способности видеть и понимать положительные черты каждой из них.

Предсказание Достоевского, что католическая церковь заинтересуется рабочим вопросом и обратится к демосу, оправдалось, однако все злое, что содержится в предсказаниях Достоевского, не осуществилось, наоборот, католическая церковь обнаруживает в этой стороне своей деятельности великую мудрость. Папа Лев XIII издал в 1891 г. энциклику Рерум новарум, в которой, утверждая право частной собственности, он в то же время рекомендует ограничения его, защищающие рабочего от эксплоатации капиталом и ведущие по пути к осуществлению социальной справедливости; он обращается к законодателям с советом выработать

нормы, оберегающие здоровье, нравственность и человеческое достоинство рабочего. С тех пор католическая церковь не перестает проявлять усиленный интерес к проблемам социального христианства. Православной церкви остается только последоваать этому мудрому примеру.

Протестантством Достоевский интересуется гораздо меньше, чем католичеством. Выше было уже сказано, что, по мнению Достоевского, «бесконечная свобода совести и исследования» ведет к возникновению множества протестантских сект и каждая такая группа хочет «из своей чашки» спастись. В письме к Майкову он говорит о «противоречащем себе самому лютеранстве» (№ 292). «Протестантизм, — думает Достоевский, — исполинскими шагами переходит в атеизм и в зыбкое, текучее, изменчивое (а не вековечное) нравоучение» («Дн. Пис.» 1880, август).

3. Легенда о Великом Инквизиторе

Всякое гениальное художественное произведение содержит в себе такую полноту жизни и глубину смысла, которая не может быть осознана до конца и выражена в понятиях ни самим творцом его, ни комментаторами. Легенда Великий Инквизитор принадлежит к числу величайших творений Достоевского. О ней много писали и много будут писать, но всегда будут возникать новые вопросы в связи с нею. Согласно теме этой книги, нужно рассмотреть Легенду так, чтобы установить черты христианского миропонимания Достоевского. Эту задачу особенно трудно решить, пользуясь таким произведением, как «поэма» Ивана Карамазова «Великий Инквизитор».

Имея ввиду приведенные выше из «Дневника Писателя» мысли Достоевского о католичестве, можно решительно утверждать, что в легенде Достоевский хотел в художественной форме обличить искажение христианства, производимое если не всею католическою церковью, то некоторыми служителями ее или

группою ее служителей. Но содержание легенды гораздо более сложно, чем мысли Достоевского в «Дневнике Писателя», и вложена она в уста Ивана Карамазова, как творение его. Великий художник Достоевский не мог просто выразить свои мысли устами своего героя. Он дал в романе такое видоизменение их, которое соответствует характеру Ивана Карамазова Отождествить Достоевского с Иваном Федоровичем нельзя; поэтому нам предстоит сложная задача — определить характер и религиозные идеи сначала Великого Инквизитора, потом Ивана Карамазова и, наконец, попытаться найти мысли самого Достоевского.

Напомню вкратце содержание легенды. В шестнадцатом веке в Севилье, в самое страшное время инквизиции, на следующий день после грандиозного аутадафе на улицах города «тихо» и «незаметно» появляется Иисус Христос. Народ узнает Его, толпится вокруг Него и от одного прикосновения к Нему происходят исцеления. На паперти Севильского собора Он воскрешает недавно умершую девочку, и толпа приходит в состояние крайнего волнения. Но в это время на площади появляется девяностолетний старик Великий Инквизитор. Он приказывает сразу взять Христа и отвести в тюрьму, а толпа, привыкшая к послушанию, безмолвно склоняется перед благословляющим ее старцем. Ночью в тюрьму входит Инквизитор один и произносит перед молча слушающим его Христом длинную речь, наполненную упреками Христу и Его делу, и грозит Ему сжечь Его на костре, «как злейшего из еретиков».

Великий Инквизитор — представитель грандиозного титанического богоборчества, задающегося целью «исправить подвиг» Христа. Он полон горделивого презрения к человеку: людей он считает существами «малосильными, порочными и ничтожными», жаждущими свободы, но способными только к бунту, а не к подлинной свободе. Христа Инквизитор упрекает в том, что Он поставил перед человеком идеал, превосходящий силы такого слабого существа. «Посмотри на них, — говорит он — Кого Ты вознес до

Себя? Клянусь, человек слабее и ниже создан, чем Ты о нем думал. Может ли, может ли он исполнить то, что и Ты? Столь уважая его, Ты поступил как бы перестав ему сострадать, потому что слишком много от него потребовал, — и это кто же, Тот, Который возлюбил его более самого Себя! Уважая его менее, менее бы от него и потребовал, а это было бы ближе к любви, ибо легче была бы ноша его». «Страшный и умный дух, дух самоуничтожения и небытия, — продолжает старик, — великий дух говорил с Тобой в пустыне и нам передано в книгах, что он будто бы «искушал» Тебя. Так ли это? И можно ли было сказать хоть что-нибудь истиннее того, что он возвестил Тебе в трех вопросах, и что Ты отверг и что в книгах названо «искушениями?». «В этих трех вопросах как бы совокуплена в одно целое и предсказана вся дальнейшая история человеческая и явлены три образа, в которых сойдутся все неразрешимые исторические противоречия человеческой природы на всей земле». «Вспомни первый вопрос; смысл его тот: Ты хочешь идти в мир и идешь с голыми руками, с каким-то обетом свободы, которого они, по простоте своей и в прирожденном бесчинстве своем, не могут и осмыслить, которого боятся они и страшатся, — ибо ничего и никогда не было для человека и для человеческого общества невыносимее свободы! А видишь ли сии камни в этой нагой и раскаленной пустыне? Обрати их в хлебы, и за Тобой побежит человечество, как стадо, послушное, хотя и вечно трепещущее, что Ты отымешь руку Свою и прекратятся им хлебы Твои. Но Ты не захотел лишить человека свободы и отверг предложение, ибо какая же свобода, рассудил Ты, если послушание куплено хлебами? Ты возразил, что человек жив не единым хлебом». «Ты возжелал свободной любви человека, чтобы свободно пошел он за Тобою, прельщенный и плененный Тобою. Вместо твердого древнего закона, — свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея лишь в руководстве Твой образ пред собою, — но неужели Ты не подумал, что он отвергнет же, наконец, и оспорит даже и Твой

образ и Твою правду, если его угнетут таким страшным бременем, как свобода выбора?». «Ты не сошел со креста, когда кричали Тебе, издеваясь и дразня Тебя: «Сойди со креста и уверуем, что это Ты Сын Божий». Ты не сошел потому, что опять-таки не захотел поработить человека чудом и жаждал свободной веры, а не чудесной. Жаждал свободной любви, а не рабских восторгов невольника пред могуществом, раз навсегда его ужаснувшим. Но и тут Ты судил о людях слишком высоко, ибо, конечно, они невольники, хотя и созданы бунтовщиками». «Нет ничего обольстительнее для человека, как свобода его совести, но нет ничего и мучительнее. И вот вместо твердых основ для успокоения совести человеческой раз навсегда — Ты взял все, что есть необычайного, гадательного и неопределенного, взял все, что было не по силам людей, а потому поступил как бы и не любя их вовсе, — и это кто же: Тот, Который пришел отдать за них жизнь Свою! Вместо того, чтоб овладеть людской свободой, Ты умножил ее и обременил ее мучениями душевное царство человека, вовеки». «Если за Тобою, во имя хлеба небесного, пойдут тысячи и десятки тысяч, то что станется с миллионами и с десятками тысяч миллионов существ, которые не в силах будут пренебречь хлебом земным для небесного? Иль Тебе дороги лишь десятки тысяч великих и сильных, а остальные миллионы, многочисленные, как песок морской, слабых, но любящих Тебя, должны лишь послужить материалом для великих и сильных? Нет, нам дороги и слабые. Они порочны и бунтовщики, но под конец они-то станут и послушными».

План руководства людьми Великого Инквизитора состоит в том, чтобы дать людям хлеб земной, но вместе с тем и успокоить совесть, взяв, по совету «умного духа», всю власть и всю ответственность в свои руки. «Ибо кому же владеть людьми, как не тем, которые владеют их совестью и в чьих руках хлебы их. Мы и взяли меч Кесаря, а взяв его, конечно, отвергли Тебя и пошли за ним. О, пройдут еще века бесчинства свободного ума, их науки и антропофагии, потому что,

начав возводить свою Вавилонскую башню без нас, они кончат антропофагией. Но тогда-то и приползет к нам зверь и будет лизать ноги наши и обрызжет их кровавыми слезами из глаз своих. И мы сядем на зверя и воздвигнем чашу и на ней будет написано: «Тайна!». Но тогда лишь и тогда настанет для людей царство покоя и счастия». «И тогда уже мы и достроим их башню, ибо достроит тот, кто накормит, а накормим лишь мы, во имя Твое, и солжем, что во имя Твое. О, никогда, никогда без нас они не накормят себя. Никакая наука не даст им хлеба, пока они будут оставаться свободными, но кончится тем, что они принесут свою свободу к ногам нашим и скажут нам: «Лучше поработите нас, но накормите нас». Поймут, наконец, сами, что свобода и хлеб земной, вдоволь для всякого, вместе не мыслимы, ибо никогда, никогда, не сумеют они разделиться между собою! Убедятся тоже, что не могут быть никогда и свободными, потому что малосильны, порочны, ничтожны и бунтовщики». «Свобода, свободный ум и наука заведут их в такие дебри, и поставят пред такими чудами и неразрешимыми тайнами, что одни из них, непокорные и свирепые, истребят себя самых, другие непокорные, но малосильные, истребят друг друга, а третьи, оставшиеся, слабосильные и несчастливые, приползут к ногам нашим, и возопиют к нам: «Да, вы были правы, вы одни владели тайной Его, и мы возвращаемся к вам, спасите нас от себя самих». Получая от нас хлебы, конечно, они ясно будут видеть, что мы их же хлебы, их же руками добытые, берем у них, чтобы им же раздать, безо всякого чуда, увидят, что не обратили мы камней в хлебы, но воистину более, чем самому хлебу рады они будут тому, что получают его из рук наших. Ибо слишком будут помнить, что прежде, без нас, самые хлебы, добытые ими, обращались в руках их лишь в камни, а когда они воротились к нам, то самые камни обратились в руках их в хлебы». «Мы дадим им тихое, смиренное счастье, счастье слабосильных существ, какими они и созданы». «Мы разрешим им и грех, они слабы и бессильны, о, они будут любить нас, как дети, за то, что

мы им позволим грешить. Мы скажем им, что всякий грах будет искуплен, если сделан будет с нашего позволения; позволяем же им грешить потому, что их любим, наказание же за эти грехи, так и быть, возьмем на себя. И возьмем на себя, а нас они будут обожать как благодетелей, понесших на себе их грехи пред Богом». «Тихо умрут они, тихо угаснут во имя Твое, и за гробом обрящут лишь смерть. Но мы сохраним секрет, и для их же счастья будем манить их наградой небесною и вечною. Ибо если б и было что на том свете, то, уж, конечно, не для таких, как они». О себе Великий Инквизитор говорит: «и я был в пустыне», «питался акридами и кореньями», «благословлял свободу, которою Ты благословил людей». «Но я очнулся и не захотел служить безумию. Я воротился и примкнул к сонму тех, которые исправили подвиг Твой». «Мы исправили подвиг Твой и основали его на чуде, тайне и авторитете», т. е. не на свободной любви к добру.

На вопрос Алеши, встревоженного легендою, Иван Карамазов поясняет: Великий Инквизитор «на закате дней своих» понял, «что надо идти по указанию умного духа», «а для того принять ложь и обман», и притом обманывать людей всю дорогу, «чтобы хоть в дороге-то жалкие эти слепцы считали себя счастливыми». План Великого Инквизитора, говорит Иван, есть «настоящая руководящая идея всего римского дела, со всеми его армиями и иезуитами, высшая идея этого дела». «Кто знает, может быть, случались и между римскими первосвященниками» такие, как Инквизитор. «Может быть, этот проклятый старик, столь упорно и столь по-своему любящий человечество, существует и теперь в виде целого сонма многих таковых единых стариков и не случайно вовсе, а существует как согласие, как тайный союз, давно уже устроенный для хранения тайны, для хранения ее от несчастных и малосильных людей, с тем, чтобы сделать их счастливыми. Это непременно есть, да и должно так быть. Мне мерещится, что даже у масонов есть что-нибудь вроде этой же тайны в ос-

нове их, и что потому католики так и ненавидят масонов, что видят в них конкурентов, раздробление единства идеи, тогда как должно быть едино стадо и един пастырь...»

Иван Карамазов, как и его Великий Инквизитор, — титанический богоборец. Подобно Инквизитору, он презирает человека; и для него люди — «недоделанные пробные существа, созданные в насмешку». Но Инквизитор уже окончательно отказался от Христа и решил «исправить подвиг» Его путем принижения идеала, тогда как Иван Карамазов хранит еще в сердце своем идею абсолютного добра, но, видя мощь мирового зла и слабость человека, начинает «бунт» против Бога тем, что возвращает Ему «билет» и стоит на распутьи. Находясь в таком положении, человек особенно склонен к злой критике, и вся поэма «Великий Инквизитор» есть острая критика Церкви. Иван Карамазов полагает, что Церковь отказалась от идеала Христа, принизила идеал, приспособила его к слабости человека, к его порокам и себялюбию; вместо того, чтобы воспитывать человека в свободной любви к абсолютному добру, она держит человека в слепом повиновении себе, а не Богу, положив в свою основу «чудо, тайну и авторитет».

Иван Карамазов высказывает свою «поэму», как критику католической церкви или, вернее, не всей католической церкви, а извращения ее, осуществляемого некоторыми ее служителями. Он не замечает, что нападение его затрогивает всю Церковь, и католическую и православную. Не замечает этого и сам гениальный творец легенды Достоевский. И католическая, и православная Церковь высоко ценят чудо, тайну и авторитет. И в той и в другой Церкви пастыри не требуют от пасомых ими слабых людей подвигов, заведомо превосходящих их силы, дают иногда надежду людям даже и на внешнее земное благополучие в случае следования указаниям Церкви и запугивают внешними адскими муками в случае неповиновения.

Можно ли защитить Церковь против нападений

на нее, содержащихся в легенде «Великий Инквизитор»? Р. Гуардини в своей книге «Der Mensch und der Glaube» говорит, что, согласно распространенному толкованию легенды, «Достоевский защищает в ней дело Христа против наихудшего врага Его. Таким врагом является не простое неверие, а экклезиализм, т. е. «превращение живой связи с Богом в систему гарантий спасения, формул и обрядов». «Благодатная сущность христианства заменяется техникою покорения души, а позади нее таится нечто еще более страшное, именно демоническая воля наложить руку на самого Бога. Выражение всего этого, согласно такому толкованию, есть католическая Церковь, которой противостоит религия свободы, духа, любви и живой христианской полноты сердца». Гуардини говорит, что он слишком высоко ценит Достоевского, чтобы поверить, что смысл Легенды сводится только к старой борьбе между Византиею и Римом, даже если бы, приступая к творению ее, Достоевский и задавался такою целью. Вложив Легенду в уста Ивана Карамазова, Достоевский, как великий художник, совершил в Легенде не только нападение на католическую Церковь, но и сделал ее выражением сущности души Ивана и его отношения к Богу.[1])

Легенда Ивана есть вызов, который защитники Церкви могут и должны принять. Можно поставить вопрос, говорит Гуардини: «Не прав ли в конечном итоге Великий Инквизитор в отношении к такому Христу? Не есть ли этот Христос действительно — еретик?» Христианская Церковь есть «по существу Церковь всех, а не только необыкновенных людей, — Церковь повседневной жизни, а не только героиче-

---

1) Интересно, что гораздо раньше Достоевского в пародиях на католическую Церковь, написанных католическими монахами XIII в., высказывается мысль о Папе Римском, который, при появлении Христа у его престола, отдал бы приказ: “ejicite eum in tenebras exteriores” (выбросьте Его во тьму внешнюю); см. об этом статью проф. Лапшина «Как сложилась легенда о Великом Инквизиторе», в сборнике «О Достоевском», т. I, под ред. А. Бема, 1929, Прага.

ских минут. Как и сам человек, она из средней области возносится в высоту и спускается в глубину». «Христианство Легенды не имеет в основе никакого отношения к этой средней области и таким образом становится нереальным». Христос, взятый Иваном в оторванной от жизни «чистоте», служит ему для самооправдания в его «бунте» против Бога и мирового порядка, при нежелании в то же время преображения мира, при любви к миру именно в его несовершенном виде.

Что сказал бы Достоевский в ответ на толкование Гуардини? Сжатую критику Легенды он дает сам устами Алеши, который сказал Ивану: «Поэма твоя есть хвала Иисусу, а не хула... как ты хотел того. И кто тебе поверит о свободе? Так ли, так ли надо ее понимать? То ли понятие в православии... Это Рим, да и Рим не весь, это неправда, — это худшие из католичества, инквизиторы, иезуиты!..» Достоевский не назвал бы Иисуса Христа Легенды «еретиком». Он всею душою отстаивает христианство, как «религию свободы, духа, любви и живой христианской полноты сердца». Но вместе с Алешею он усомнился бы в том, правильное ли понятие свободы у Ивана, и мы знаем из его «Дневника», что не все католичество он считает искажением Церкви.

Иван изображает построение Церкви на «чуде, тайне и авторитете», как искажение подвига Христа. Но, без сомнения, православная церковь так же, как и католическая, строится не только на свободной любви ко Христу и воплощенному в Нем абсолютному добру; поскольку она есть социальное земное целое, она строится еще и на «чуде, тайне и авторитете». Что ответил бы Достоевский на это замечание, прямых сведений у нас нет. Но в главе о религиозной жизни Достоевского было показано, что, по крайней мере, в течение последних десяти лет он высоко ценил конкретную жизнь православной Церкви со всеми таинствами и обрядами; вместе со старцем Зосимою он ценил снисходительное и благостное отношение Церкви к слабому, грешному человеку; вме-

сте с епископом Тихоном в «Исповеди» Ставрогина он, без сомнения, понимал, что для слабого человека попытка одним скачком прыгнуть в Абсолютное была бы делом не добрым, а «бесовским». Отсюда можно вывести, что Достоевский понимал ценность педагогических средств, применяемых Церковью для воспитания слабых людей, под условием конечно, чтобы, не требуя скачка в Абсолютное, она постоянно имела перед глазами абсолютное добро Христа и Царства Божия, как маяк, указывающий цель пути.

Христос — всеобъемлющ и Церковь Христова также всеобъемлюща. Опираясь на учение и жизнь Христа, Церковь выработала в себе много обителей, в которых могут найти приют люди всех ступеней духовного развития. В ее лоне могут уместиться подвижники и мистики, живущие свободною любовью к Богу и Царству Божию, но ютятся в ней и слабые, грешные люди, для которых на первый план выдвигается «чудо, тайна и авторитет». Множество чудес совершал сам Иисус Христос. Чудеса эти, т. е. события, в которых обнаруживается вмешательство Высшей силы, Бога и членов Царства Божия, совершаются повсюду и во все времена. Осознают их преимущественно люди, проникнутые глубокою верою в Бога, так что у них не вера рождается от чуда, а осознание чуда возникает благодаря вере. Для людей, упорно отворачивающихся от Бога, чудес нет, потому что ум их всегда умеет найти доводы в пользу отрицания чуда. Но люди, нуждающиеся в благодатной помощи Божией, ухватываются за чудо и приходят к вере или укрепляются в ней; такая вера, рождающаяся от чуда, стоит на низкой ступени, но как начало пути к Богу, она имеет цену и используется Церковью.

На тайны в существе Божием и в решениях Его Промысла указывал сам Христос. Что же касается авторитета, Церковь в своем земном аспекте, как общество людей, объединенных определенным вероучением и культом, не может обойтись без авторитетных руководителей. Эта социальная сторона Церкви

приспособлена к нуждам миллионов людей и необходимо содержит в себе ограничения и условности. Об условной стороне всех человеческих социальных единств пишет Бердяев: «Царь — символ, генерал — символ, папа, митрополит, епископ — символы, всякий иерархический чин — символ. В отличие от этого реальны святой, пророк, гениальный творец, социальный реформатор».[1])

Вся эта педагогическая сторона Церкви, необходимая для того, чтобы постепенно и без надрыва вести миллионы людей в направлении к идеалу Божественного совершенства, часто подвергается искажениям в сторону «эклезиализма», и сам Гуардини говорит, что «любящие Церковь ясно видят мучительную истину», заключающуюся в указаниях на недостатки в земном осуществлении Церкви. Достоевский с молодых лет и до конца жизни видел их так же и в православной Церкви, но понял, что бороться с ними нужно, оставаясь внутри Церкви, а не выходя из нее.

Надобно еще заметить, что религиозные экстатики, визионеры, люди, считающие себя носителями Духа Святого, становятся, вне умеряющего и отрезвляющего влияния Церкви, социально опасными в большей мере, чем ползающие по земле материалисты или позитивисты. Поэтому нужно особенно ценить земной социальный аспект Церкви, как учреждение, необходимое и для тех, кто недорос до идеальных основ ее, так и для тех, кто подвергается соблазну считать себя переросшим их.

---

[1]) Бердяев, «Дух и реальность», стр. 59.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

РОССИЯ И РУССКИЙ НАРОД

1. Характер русского народа

В 1862 г. Достоевский, будучи в Лондоне, посетил Герцена. После этой встречи Герцен писал Огареву, что Достоевский «верит с энтузиазмом в русский народ» (XV. т., 354). В «Дневнике Писателя» Достоевский незадолго до смерти писал: «я за народ стою прежде всего, в его душу, в его великие силы, которых никто еще из нас не знает во всем объеме и величии их, — как в святыню верую» (1881). Россию, как государство, Достоевский любил уже в десятилетнем возрасте, будучи «воспитан на Карамзине» («Дн. Пис.» 1873, XVI). О русском народе и России он писал так много и разнообразно, что исчерпать здесь эту тему невозможно; она будет рассмотрена мною лишь настолько, насколько это необходимо для характеристики христианского мировоззрения Достоевского.

Согласно персоналистической метафизике, каждый народ есть личность высшего порядка, чем личное бытие каждого отдельного человека: лица, принадлежащие к составу народа, суть органы народа; конечно, они только отчасти живут интересами народа, как целого, отчасти же ведут свою самостоятельную жизнь. Личность народа, как и всякая личность, есть своеобразный, единственный в мире индивидуум. Индивидуальное своеобразие народа не может быть выражено в общих понятиях. Общие свойства, которые можно подметить у отдельных лиц, входящих

в состав народа, выразимы, конечно, в общих понятиях, но они представляют собою уже нечто вторичное, производное, не составляющее самой индивидуальности народа. Правда, и через эти общие свойства сквозит индивидуальность народа, но она может быть уловлена в них только теми людьми, которые долго жили среди народа, знают и любят его.

Трудность характеристики, народа станет понятною, между прочим, и потому, что основные общие свойства человечности присущи каждому народу и при том так, что каждый народ, как целое, совмещает в себе пары противоположностей. Например, русскому народу присущи и религиозный мистицизм и земной реализм. Русский религиозный мистицизм теоретически выражается, например, в наше время в пышном расцвете русской религиозно-философской литературы, а реализм в не менее широком распространении материализма, позитивизма и т. п. направлений. В практической жизни для русского народа в высшей степени характерны, с одной стороны, например, странники «взыскующие града», вроде Макара Ивановича, но, с другой стороны, не менее характерны и деловые люди, создавшие, например, русскую текстильную промышленность или волжское пароходство. Сочетание таких противоположностей, как религиозный мистицизм и земной реализм, имеется, конечно, не только у русских, но и у французов, немцев, англичан; однако у каждого из народов и мистицизм, и реализм осуществляются по-своему, и вот это то «по-своему» только приблизительно выразимо в понятиях. Особенно интересно найти ту основу, из которой у народа вырастают пáры противоположных свойств так, что органическая цельность народа не разрушается. Русский мистицизм, например, имеет характер *мистического реализма*; в русской гносеологии этой черте мистицизма соответствует такое направление, как *интуитивизм*; в метафизике — *конкретный* характер русских философских систем и любовь к *индивидуальному бытию*.

Достоевский любил русский народ индивидуально личною любовью. Мы попытаемся установить, что он любил в русском народе и как он представлял себе его характер. Из сказанного об индивидуальности народа (да и вообще всякой личности) ясно, что сведения, которые удастся получить в общих понятиях, будут сравнительно поверхностные. К счастью, первая черта русского народа, о которой мы будем говорить, выражена Достоевским в живом конкретном образе.

В девятилетнем возрасте, живя летом с родителями в имении, Федя Достоевский отправился один в лес за грибами и забрался в чащу густого кустарника. «Ничего в жизни я так не любил, — рассказывает Достоевский, — как лес с его грибами и дикими ягодами с его букашками и птичками, ежиками и белками, с его столь любимым мною сырым запахом перетлевших листьев. И теперь даже, когда я пишу это, мне так и послышался запах нашего деревенского березняка: впечатления остаются на всю жизнь. Вдруг, среди глубокой тишины, я ясно и отчетливо услышал крик: «Волк бежит!» Я вскрикнул и вне себя от испуга, крича в голос, выбежал на поляну, прямо на пашущего мужика.

Это был наш мужик Марей. Не знаю, есть ли такое имя, но его все звали Мареем, — мужик лет пятидесяти, плотный, довольно рослый, с сильною проседью в темно-русой окладистой бороде. Я знал его, но до того никогда почти не случалось мне заговорить с ним. Он даже остановил кобыленку, заслышав крик мой, и когда я, разбежавшись, уцепился одной рукой за его соху, а другой за его рукав, то он разглядел мой испуг.

— Волк бежит! — прокричал я, задыхаясь.

Он вскинул голову и невольно огляделся кругом, на мгновение почти мне поверив.

— Где волк?

— Закричал... Кто-то закричал сейчас: «Волк бежит»... пролепетал я.

— Что ты, что ты, какой волк, померещилось

вишь: какому тут волку быть, бормотал он, ободряя меня.

Но я весь трясся и еще крепче уцепился за его зипун и должно быть был очень бледен. Он смотрел на меня с беспокойною улыбкою, видимо боясь и тревожась за меня.

— Ишь ведь испужался, ай-ай! — качал он головой. — Полно, родный, ишь малец, ай!

Он протянул руку и вдруг погладил меня по щеке.

— Ну, полно же, ну, Христос с тобой, окстись.

Но я не крестился; углы губ моих вздрагивали и, кажется, это особенно его поразило. Он протянул тихонько свой толстый, с черным ногтем, запачканный в земле палец и тихонько дотронулся до вспрыгивающих моих губ.

— Ишь ведь, ай, улыбнулся он мне какою-то материнскою и длинною улыбкою. — Господи, да что это, ишь ведь, ай, ай!

Я понял, наконец, что волка нет и что мне крик: «волк бежит» померещился.

— Ну, я пойду, сказал я, вопросительно и робко смотря на него.

— Ну и ступай, а я те во след посмотрю. Уж я тебя волку не дам! — прибавил он, все так же матерински мне улыбаясь. — Ну, Христос с тобой, ну, ступай, и он перекрестил меня рукой и сам перекрестился.

Я пошел, оглядываясь назад почти каждые десять шагов. Марей, пока я шел, все стоял с своей кобыленкой и смотрел мне вслед, каждый раз кивая мне головой, когда я оглядывался» («Дн. Пис.», 1876 февр.)

В этой картинке прекрасно изображена душевная мягкость русского человека, одинаково часто встречающаяся и у простолюдина и во всех слоях общества. Говорят иногда, что у русского народа — женственная природа. Это неверно: русский народ, особенно великорусская ветвь его, народ, создавший в суровых исторических условиях великое государст-

во, в высшей степени мужествен; но в нем особенно примечательно сочетание мужественной природы с женственною мягкостью.

Услужливость и заботливость русского простолюдина, вхождение его в чужие интересы изображены несколькими штрихами в «Бесах» в рассказе о «последнем странствовании Степана Трофимовича» и встрече его с Анисимом. Жалостливость русского человека, выражающаяся, например, в отношении к преступникам, как «несчастным», общеизвестна. Достоевский высоко ценит то, что народ считает преступление виною, которая заслуживает наказания, тем не менее стремится облечить участь наказанного человечным отношением к нему. Ненавидеть грех, но жалеть грешника, таким должно быть правильное отношение ко всякой личности, согласно св. Августину.

Доброту свою русский человек проявляет и на войне. Во время Севастопольской кампании раненых французов «уносили на перевязку прежде, чем своих русских» говоря: «русского-то всякий подымет, а французик-то чужой, его наперед пожалеть надо». «Разве тут не Христос, и разве не Христов дух в этих простодушных и великодушных, шутливо сказанных словах» «Дн. Пис.» 1877, май-июнь. И во время русско-турецкой войны 1877-1878 гг. солдат кормит измученного в бою и захваченного в плен турка: «человек тоже, хоть и не христианин». Корреспондент английской газеты, видя подобные случаи, выразился: «это армия джентльменов» (там же июль-август). Особенно ценно то, что у русских нет злопамятности: «русские люди, — говорит Достоевский — долго и серьезно ненавидеть не умеют» (там же, 1876, февр.).

Но более всего, пожалуй, ценит Достоевский в русском народе смирение, отсутствие гордости и самодовольства. «Никогда, даже в самые торжественные минуты его истории не имеет он гордого и торжествующего вида, а лишь умиленный до страдания вид; он воздыхает и относит славу свою к милости Господа» (Дн. Пис. 1873).

Не удивительно, что народ, обладающий перечисленными свойствами, не особенно отстаивал свои права и завоевал политическую свободу только в 1905 г. Также и от крепостной зависимости русские крестьяне были освобождены позже, чем западно-европейские. Из этого, однако, вовсе не следует, будто русский народ имеет рабскую природу: внутренняя духовная свобода присуща русским людям, пожалуй, в большей степени, чем всем остальным европейцам, но о защите ее посредством внешних правовых форм они сравнительно мало заботились. Достоевский ссылается на великого знатока русского народа Пушкина, который говорил, что «русский человек не раб и никогда не был им, несмотря на многовековое рабство. Было рабство, но не было рабов (в целом, конечно, в общем, не в частных исключениях) — вот тезис Пушкина. Он даже по виду, по походке русского мужика заключал, что это не раб и не может быть рабом (хотя и состоит в рабстве)». «Он признал и высокое чувство собственного достоинства в народе нашем (опять-таки в целом, мимо всегдашних и неотразимых исключений), он предвидел то спокойное достоинство, с которым народ наш примет и освобождение свое от крепостного состояния». Достоевский ссылается также на другого великого русского поэта Лермонтова, который в стихах своих часто «мрачен, капризен», но «чуть лишь он коснется народа, тут он светел и ясен. Он любит русского солдата, казака, он чтит народ!» («Дн. Пис.», 1877 дек.).

Великие русские писатели дали замечательные незабываемые образы скромных русских людей, строго исполняющих свой долг перед людьми и государством, проявляющих высокую человечность, в трудные минуты обнаруживающих спокойную храбрость без всякой рисовки. Таков у Пушкина комендант крепости капитан Миронов, таков штабс-капитан Максим Максимыч в «Герое нашего времени» Лермонтова, таков капитан Тушин в «Войне и мире» Льва Толстого. К этому типу русских людей приближается исправник Михаил Макарович в «Братьях Карамазовых».

При аресте Димитрия Карамазова он, нарушая интересы судебного следствия два раза бурно выражал свое негодование сначала против Димитрия, а потом, когда Грушенька закричала «это я, я, окаянная виновата», он обрушился на нее: «да, ты виновата, ты неистовая, ты развратная, ты главная виноватая». Но очень скоро, прислушиваясь к тону показаний Димитрия, видя к тому же проявления горячей подлинной любви Димитрия и Грушеньки друг к другу, он совершенно изменил свое поведение. Когда Грушенька, будучи не в силах сдержать себя, бросилась из соседней комнаты к Мите, ее увели, а Митю прокурор и следователь долго уговаривали, чтобы он успокоился, Михаил Макарович, сопровождавший Грушеньку, вернулся в комнату допроса и, с разрешения следователя, обратился к арестованному: «Дмитрий Федорович, слушай, батюшка, — начал, обращаясь к Мите, Михаил Макарович, и всё взволнованное лицо его выражало горячее, отеческое, почти сострадание к несчастному, — я твою Аграфену Александровну отвел вниз сам и передал хозяйским дочерям и с ней там теперь безотлучно этот старичок Максимов, и я ее уговорил, слышь ты? уговорил и успокоил, внушил, что тебе надо же оправдаться, так чтоб она не мешала, чтоб не нагоняла на тебя тоски, не то ты можешь смутиться и на себя неправильно показать, понимаешь? Ну, одним словом, говорил и она поняла. И так успокойся, пойми ты это. Я пред ней виноват, она христианская душа, да, господа, это кроткая душа и ни в чем неповинная. Так как же ей сказать, Дмитрий Федорович, будешь сидеть спокоен аль нет?» — «Добряк наговорил много лишнего, но горе Грушеньки, горе человеческое, проникло в его добрую душу и даже слезы стояли на глазах его». В. Короленко, проведший значительную часть своей жизни в ссылке в разных местах Азиатской и Европейской России, сообщает в своей автобиографии «История моего современника» множество случаев такого доброго отношения жандармов, полицейских и т. п. к заключенным и ссыльным.

«При полном реализме найти в человеке человека, — говорит Достоевский в своих записных тетрадях, — это русская черта по преимуществу». Свое собственное художественное творчество он характеризует этою чертою и поясняет: «в этом смысле я, конечно, народен, ибо направление мое истекает из глубины христианского духа народного».[1])

Синтез и завершение всех добрых свойств русского народа Достоевский находит в его христианском духе. «Может быть, единственная любовь народа русского есть Христос», думает Достоевский («Дн. Пис.», 1873). Достоевский доказывает эту мысль так: русский народ своеобразно принял Христа в свое сердце, как идеального человеколюбца; он обладает поэтому истинным духовным просвещением, получая его в молитвах, в сказаниях о святых, в почитании великих подвижников. Его исторические идеалы — святой Сергий Радонежский, св. Феодосий Печерский, св. Тихон Задонский (1876, февр.). Признав святость высшею ценностью, стремясь к абсолютному добру, русский народ не возводит земные относительные ценности, например, частную собственность, в ранг «священных» принципов.

Носителем высоких идеалов является, согласно Достоевскому, в его время главным образом простой народ; верхний образованный слой русского общества, оторвавшийся от почвы после петровской реформы, должен вернуться к народу и преклониться перед «правдою народною». В этом состоит «почвенничество» Достоевского. Не следует однако думать, будто Достоевский утверждает, что интеллигенция должна учиться у народа, а народ ничему не может научиться от интеллигенции. «Преклониться», говорит Достоевский, мы должны под одним лишь условием и это sine qua non: чтобы народ и от нас принял многое из того, что мы принесли с собой. Не можем же мы совсем перед ним уничтожиться, и даже перед какой

---

[1]) Биография, письма и зам. из зап. книж. Ф. Достоевского, 1883, стр. 373.

бы то ни было правдой; наше пусть остается при нас и мы не отдадим его ни за что на свете, даже в крайнем случае, и за счастье соединения с народом. В противном случае пусть уж мы оба погибнем врознь» (1876, февр.).

Как могло случиться, что «народ-богоносец», народ «христианского духа» произвел самую свирепую и самую безбожную революцию? Чтобы ответить на этот вопрос, рассмотрим недостатки русского народа, восходя к той их основе, из которой вытекают и достоинства его. Увлеченный стремлением к абсолютному, русский человек сравнительно мало проявляет интереса к средней области земной культуры. «Или все или ничего» — таков сознательный или безотчетный принцип поведения многих русских людей. В современной русской литературе особенно много писал об этом свойстве русского духа Бердяев. Русский человек может совершать великие подвиги во имя абсолютного идеала, но он может и глубоко пасть, если утратит его. Карсавин говорит, что если русский усомнится в абсолютном идеале, то он может дойти до крайнего скотоподобия или равнодушия ко всему; он способен перейти «от невероятной законопослушности до самого необузданного безграничного бунта.[1])

Для большей ясности я попытаюсь изложить эту черту русского характера, опираясь на основы своего учения о строении личности. Всякая личность есть сверхвременное и сверхпространственное я, одаренное с в е р х к а ч е с т в е н н о ю творческою силою. Сотворенного Богом о п р е д е л е н н о г о эмпирического характера (гордости, смирения, доброты, злобности, трусости, храбрости и т. п.). ни одна личность не имеет. Всякое я свободно вырабатывает себе само свой эмпирический характер: выбирая или творя те или другие ценности и осуществляя их, личность создает определенный способ поведения, т. е. свой эмпирический характер. Она никогда не

---

[1]) Карсавин. «Восток, Запад и русская идея» Пгр. 1922.

остается навеки связанною этим характером: как бы глубоко ни упрочился характер личности, основное свойство ее есть сверхкачественная творческая сила; поэтому всякое я стоит выше своего эмпирического характера, может перерабатывать его и заменять совершенно новым способом поведения.[1])

У западных европейцев, интересующихся больше, чем русские, среднею областью культуры, есть веками упроченная форма индивидуальной и общественной жизни; в связи с нею многие черты эмпирического характера отдельных лиц точно выработаны и глубоко укоренены уже с детства под влиянием воспитания и воздействия общественных нравов. Даже внешне — в чертах лица, в манерах, в одежде в большинстве случаев обнаруживается эта строгая выработанность жизни. Поэтому между творческою силою западного европейца и его поступками стоит его эмпирический характер, ограничивающий его проявление так, что он иногда становится рабом своего характера и ему нужны неимоверные усилия, чтобы освободиться от своих привычек, традиций и т. п. Наоборот, русский человек в своем искании абсолютного и бесконечного, обыкновенно, не удовлетворяется надолго никакими определенными выработанными формами жизни. Поэтому у многих русских людей эмпирический характер не достаточно определен и не упрочен. Между творческою силою такого русского и его поступками не стоит, как ограничивающий и направляющий фактор, его эмпирический характер, не помогает устраивать жизнь легко в привычных формах, но за то и не стесняет свободы. Даже внешне это выражается в расплывчатых чертах лица, в невыработанных манерах, в небрежности одежды.

О невыработанности русского характера Достоевский рассуждает много в различных своих произведениях. В романе «Идиот» князь Мышкин говорит «у меня жеста приличного, чувства меры нет». Интересно, что и в самом себе Достоевский отмечает эту

---

[1]) См. мою книгу «Свобода воли».

черту: «Формы, жеста не имею» (Письма, № 269, 8.V.1867).

Многие недостатки, но зато и многие достоинства русского человека объясняются невыработанностью характера и формы поведения. У русского человека, говорит Достоевский, — «широкий всеоткрытый ум» («Дн. Пис.» 1876, февр. 1, 2). «Русские слишком богато и многосторонне одарены, чтобы скоро приискать себе приличную форму» («Игрок»). В самом деле, четкая форма появляется там, где началась специализация, где из многих возможностей избрана одна определенная и на ней сосредоточены все силы, так что в одной, сравнительно ограниченной области, получается высокая степень развития, но при этом остальные способности отмирают, многосторонность молодости исчезает, наступает возмужалость и старость. Таковы Западные европейцы; они — старики.

Наоборот, «мы, русские, — говорит Достоевский, — народ молодой; мы только что начинаем жить, хотя и прожили уже тысячу лет; но большому кораблю большое и плавание. Мы народ свежий и у нас нет святынь quand même. Мы любим наши святыни, но потому лишь, что они в самом деле святы. Мы не потому только стоим за них, чтобы отстоять ими l'Ordre» («Дн. Пис.», 1876, февр.).

Несвязанность русского человека своим эмпирическим характером только тогда хороша, когда он стремится к абсолютному идеалу Божественного добра. Но если он почему-либо утратит этот идеал, он не найдет тогда в своей душе никаких привычек и форм, сдерживающих страсти и помогающих бороться с соблазнами зла. Он может тогда дойти до крайних степеней зверства, например, «наложив непомерно воз, сечет свою завязшую в грязи клячу кнутом по глазам» (1876, янв.); он может тогда проявить крайнее озорство, хулиганство; он может оказаться изменником и предателем, каких свет не видывал (вспомним Гришку Кутерьму в опере Римского-Корсакова «Град Китеж»). Вступив на этот путь, русский человек испытывает потребность, говорит

Достоевский, «хватить через край, потребность в замирающем ощущении, дойдя до пропасти, свеситься в нее наполовину, заглянуть в самую бездну и — броситься в нее, как ошалелому, вниз головой».

В виде подтверждающего примера Достоевский рассказывает об одном деревенском парне, который «по гордости» взялся совершить поступок самый крайний по степени дерзости, и совершил его, именно — расстрелял Причастие. В момент выстрела он увидел перд собою «крест, а на нем Распятого» и упал без чувств. Через несколько лет муки раскаяния заставили его ползком добраться до «старца» в монастыре, чтобы исповедать свой грех (1873). Имея в виду подобные отвратительные проявления русского человека, Достоевский говорит: «судите русский народ не по тем мерзостям, которые он так часто делает, а по тем великим и святым вещам, по которым он и в самой мерзости своей постоянно воздыхает» (1876, февр.)

С невыработанностью эмпирического характера связана и русская широта, становящаяся предосудительною, когда человек оказывается способным созерцать сразу две бездны, принимать одновременно идеал содомский и идеал Мадонны. Говоря об этом, Димитрий Карамазов воскликнул: «нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил». И в «Подростке» два раза идет речь об этой широте иных русских людей, — один раз в связи с характером «подростка», а другой раз в связи с поведением сестры его Анны Андреевны.

Юноша руководившийся в детстве безотчетно усвоенными и инстинктивно выработанными религиозными и нравственными началами, если он духовно одарен, переживает период сознательной критики этих основ жизни. При этом он иногда испытывает кризис сомнения и даже временной утраты религии и традиционной нравственности; что касается религии, она утрачивается иногда уже до конца жизни. Особенно остро протекает такой кризис у множества русских молодых людей. «Русские мальчики, — гово-

рит Достоевский устами Карамазова, — едва лишь познакомятся, тотчас начинают говорить о вековечных вопросах», «есть ли Бог, есть ли бессмертие», а утратив веру в Бога, толкуют «о переделке всего человечества по новому штату», — «так это все те же вопросы, только с другого конца».

Если народ духовно одарен, то и целый народ, переходя от инстинктивных основ своего национального бытия к осознанию их, может пережить период критического сомнения в них и даже отрицания. В древней Греции во времена Сократа симптомом такого кризиса была деятельность софистов с их атеизмом, скептицизмом, этическим релятивизмом. Подобный кризис начал переживать русский народ, начиная с средины XIX в. Он выразился сначала в нигилизме, широко распространившемся в кругах образованных русских людей, особенно среди разночинцев. Спускаясь все ниже, этот кризис в XX веке охватил рабочих и часть крестьянства и нашел себе выражение в большевистской революции, самой разрушительной из всех, пережитых человечеством.

Отношение Достоевского к западничеству («либерализму») и славянофильству, к нигилизму и к революционному социализму, не обоснованному нравственно и религиозно, было и будет предметом многих специальных исследований. Здесь я скажу об этом предмете лишь несколько слов, насколько это необходимо для характеристики христианского миропонимания Достоевского.

Достоевский не был ни односторонним славянофилом, ни односторонним западником-либералом. «Обе партии, — писал он, — в отчуждении одна от другой, во вражде одна с другой, сами ставят себя и свою деятельность в ненормальное положение, тогда как в единении и в соглашении друг с другом могли бы, может быть, все возместить, все спасти, возбудить бесконечные силы и воззвать Россию к новой, здоровой, великой жизни, доселе еще невиданной» (Дн. Пис. 1880). Но о крайних западниках-либералах он писал язвительно и непримиримо. Ему ненавистно

было в них отрицательное отношение к православию, как форме религиозности будто бы реакционной, мешающей развитию русского народа. Не менее ненавистно ему было отрицание некоторыми либералами индивидуального своеобразия русского народа, уверенность их в том, что нет никакой «русской правды народной», что все своеобразное в русском народе есть пережиток варварства, и развитие русского народа должно свестись к усвоению западно-европейской науки с ее «просвещенным и гуманным атеизмом» и к пересадке на русскую почву западных политических форм. Отвечая Кавелину, Достоевский пишет в своих записных тетрадях: западничество есть «партия во всеоружии», готовая к бою против народа, и именно политическая. Она стала над народом, как опекающая интеллигенция, она отрицает народ, она, как вы, спрашивает, чем он замечателен, и, как вы, отрицает всякую характерную самостоятельную черту его, снисходительно утверждая, что эти черты у всех младенческих народов. Она стоит над вопросами народными: над земством так, как его хочет и признает народ; она мешает ему, желая управлять им по чиновнически, она гнушается идеи органической духовной солидарности народа с царем».[1])

Достоевский готов встретить западников «в восторге сердца», если они «признают хоть самостоятельность и личность русского духа, законность его бытия и человеколюбивое, всеединяющее его стремление» (Дн. Пис., 1880, авг., 1).

В письме к Майкову из Женевы в 1868 г. Достоевский пишет, что «в русской либеральной печати все та же закорузлая ненависть к России», «наш либерал не может не быть в то же самое время закоренелым врагом России и сознательным». Через два года в письме к тому же Майкову он рассказывает, что прочитал в передовой статье «Голос» признание: «мы, дескать, радовались в Крымскую кампанию ус-

---

[1]) Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского, 1883, стр. 372.

пехами оружия союзников и поражению наших». И, действительно, русские люди в своем страстном желании видеть родину совершенною подчеркивают и преувеличивают все недостатки ее и в обличении их доходят до, так называемого, «самооплевания», явления, не замечаемого у других народов. Точно также во время войны среди русских, вероятно, чаще, чем среди других народов, встречаются пораженцы, надеющиеся на исцеление своего государства от тех или других недостатков путем военной катастрофы.

Русский нигилизм и материалистический социализм идет гораздо дальше отрицания Церкви и ценности национального своеобразия. Отвергнув идею Божественного добра, русский социалист-атеист абсолютирует какую-нибудь относительную ценность, например, коммунизм, и доходит до крайних степеней последовательности в отрицании и разрушении всех ценностей, которые кажутся ему несовместимыми с социализмом или сколько-нибудь замедляющим его осуществление. В прокламации «Молодая Россия», появившейся в 1862 г., дается совет для осуществления «социальной и демократической республики русской» произвести революцию, не останавливаясь ни перед какими жестокостями: «бей императорскую партию, не жалея, как не жалеет она нас теперь, бей на площадях, если эта подлая сволочь осмелится выйти на них, бей в домах, бей в тесных переулках городов, бей на широких улицах столиц, бей по деревням и селам. Помни, что тогда, кто будет не с нами, тот будет против нас, кто против, тот наш враг, а врагов следует истреблять всеми способами».

Мысль о необходимости истребить всех, кто по строю своей души не годится для преобразования общества на новых началах, высказывали в России не только жестокие революционеры, способные на любое преступление, но и люди мягкосердечные. В романе «Бесы» Липутин, представляя Степану Трофимовичу Кириллова, человека доброго, не способного мухи обидеть, говорит о его идеологии: они «до сущности вопроса или, так сказать, до нравствен-

ной его стороны совсем не прикасаются, и даже самую нравственность совсем отвергают, а держатся новейшего принципа всеобщего разрушения для добрых окончательных целей. Они уже больше чем сто миллионов голов требуют для водворения здравого рассудка в Европе, гораздо больше, чем на последнем конгрессе мира потребовали». Большевистская революция эту программу и осуществила: всеобщее разрушение произведено ею в такой степени, что дать понятие о нем людям, не пережившим этого ужаса, невозможно, а количество отправленных на тот свет людей равняется не менее, чем тридцати миллионам, если считать не только расстрелянных людей, но и смертность в концентрационных лагерях и гибель множества людей от голода в начале революции вследствие реквизиции хлеба, а потом вследствие стремительного разрушения индивидуальных крестьянских хозяйств и замены их колхозами.

Перечисленные недостатки русских людей исходят из того же источника, из которого вытекает и христианский дух его, именно из напряженного искания абсолютного. Замечательно, что такие лица, как Чернышевский, Добролюбов и самый яркий представитель нигилизма Писарев в молодости были глубоко религиозны. Писарев, например, будучи студентом, вступил в кружок религиозных мистиков, считавших своею обязанностью девственность на всю жизнь. Быть может, именно чрезмерность его религиозного горения была причиною утраты им веры спустя два года. [1])

2. Миссия русского народа

Зная глубокую религиозную основу русского духа, Достоевский, несмотря на все недостатки народа, верил в то, что русским предстоит осуществить ве-

---

[1]) См. ст. И. Лапшина "La phénomenologie de la conscience religieuse dans la littérature russe". Зап. научно-исследов. объед., № 35, Прага, стр. 25-28.

ликую миссию в Европе. «Сущность русского призвания», он видит «в разоблачении перед миром Русского Христа, миру неведомого, и которого начало заключается в нашем родном Православии» (к Страхову, 1869 г., № 325). Ввиду широты русского ума и характера Достоевский уверен, что христианский дух выразится в способности выработать синтез всех противоположных идей и стремлений, разделяющих народы Европы, откуда получится не только теоретическое, но и практическое примирение всех разногласий.

Замечательно, что эта способность и страсть русского ума ко всеохватывающему синтезу отмечена за долго до Достоевского, как это указывает Б. Яковенко в своей «Истории русской философии», многими русскими писателями — кн. В. Ф. Одоевским, Белинским, И. В. Киреевским, Шевыревым.[1])

В 1861 г. в журнале «Время» Достоевский писал, что основное стремление русских людей есть «всеобщее, духовное примирение». «Русская идея станет со временем синтезом всех тех идей, которые Европа так долго и с таким упорством вырабатывала в отдельных своих национальностях». Западные народы стремятся «отыскать общечеловеческий идеал у себя, собственными силами и потому все вместе вредят сами себе и своему делу». «Идея общечеловечности все более и более стирается между ними. У каждого из них она получает другой вид, тускнеет, принимает в сознании новую форму. Христианская связь, до сих пор их соединявшая, с каждым днем теряет свою силу». Наоборот, в русском характере «по преимуществу выступает способность высоко-синтетическая, способность всепримиримости, всечеловечности». «Он со всеми уживается и во все вживается. Он сочувствует всему человеческому вне различия национальности, крови и почвы. Он находит и немедленно допускает разумность во всем, в чем хоть сколько-нибудь есть

---

[3]) Б. Яковенко. "Dejiny ruské filosofie", стр. 17.

общечеловеческого интереса». «Вот почему европейцы совершенно не понимают русских, и величайшую особенность в их характере назвали безличностью» (там же, III). В величайшем русском поэте Пушкине всего совершеннее воплощен этот «русский идеал — всецелость, всепримиримость, всечеловечность» (там же, V). Именно русские, думает Достоевский, положат начало «всепримирению народов» и «обновлению людей на истинных началах Христовых» («Дн. Пис.», 1876, июнь). Восточный идеал, т. е. идеал русского православия, есть «сначала духовное единение человечества во Христе, а потом уж, в силу этого духовного соединения всех во Христе, и несомненно вытекающее из него правильное государственное и социальное единение» («Дн. Пис.», 1877, май-июнь). Такой идеал есть применение формулированного Хомяковым принципа соборности не только к строю Церкви, но и к строю государственному, к строю экономическому и даже к международной организации человечества.

Речь о Пушкине, произнесенная Достоевским 8 июня 1880 г., в Москве, была верховным выражением его убеждения в том, что «сила духа русской народности» есть «стремление ее в конечных целях своих ко всемирности и всечеловечности».

Что касается внутреннего строя русской общественности, Достоевский и здесь видел нечто вроде соборности, указывая на демократизм всех слоев русского общества. «Честность, бескорыстие, прямота и откровенность демократизма в большинстве русского общества не подвержены уже никакому сомнению», говорит Достоевский. В Европе «демократизм до сих пор и повсеместно заявил себя еще только снизу, еще только воюет, а побежденный (будто бы) верх до сих пор дает страшный отпор. Наш верх побежден не был, наш верх сам стал демократичен, или, вернее, народен». Поэтому у нас в России «временные невзгоды демоса непременно улучшатся под неустанным и беспрерывным влиянием впредь таких

огромных н а ч а л (ибо иначе и назвать нельзя), как в с е о б щ е е д е м о к р а т и ч е с к о е н а с т р о е н и е и в с е о б щ е е с о г л а с и е на то всех русских людей, начиная с самого верху» (Дн. Пис. 1876, май).

Во главе «Религиозная жизнь Достоевского» мною поставлен вопрос, было ли для Достоевского православие самоценностью или только средством, необходимым для политической жизни России. Ответ там был дан следующий: любя русский народ, Достоевский стал внимательно всматриваться в то, что дорого русскому народу и в чем выражаются его достоинства; при этом ему открылась самоценность Русского Православия. Настоящая глава о «Характере русского народа» должна служить окончательным подтверждением мысли, что разделение на цели и средства здесь не имеет смысла: любовь к русскому народу и любовь к Русскому Православию составляют в его душе органическое целое, две стороны которого друг друга поддерживают и взаимно обосновывают.

Ход русской истории как будто опровергает убеждение Достоевского в том, что христианский дух есть выражение сущности русского народа. Именно русский народ осуществил наиболее свирепую антихристианскую и принципиально атеистическую революцию. В ответ на это сомнение следует напомнить, что революция есть преходящее болезненное состояние общества. Великая французская революция, несмотря на жестокие преследования Церкви, не уничтожила католичества во Франции. Согласно сведениям из России сами большевики сознаются, что религиозность в русском народе до сих пор сильна. Можно надеяться, что Русское православие после тяжелых испытаний не погибнет, а наоборот поднимется на еще более высокую ступень сознательности и духовной чистоты. Тогда исполнятся слова старца Зосимы, хотя и не так, как надеялся Достоевский: «Народ встретит атеиста и поборет его, и станет единая православная Русь».

3. Россия как государство

Россия, как великая Империя, есть существо, большее, чем русский народ. Однако русский народ есть важнейший фактор Российской Империи и основные черты его духа в значительной степени определяют характер ее государственности. Поэтому мысли Достоевского о свойствах России как государства и о ее миссии тесно связаны с изложенными взглядами его на русский народ.

В главе «Перерождение убеждений» показано, что Достоевский был противником ограничения самодержавия: он опасался, что политическою свободою воспользуются высшие слои общества, буржуазия и образованные люди, для того, чтобы подчинить простой народ своим интересам и своим идеалам. «Наша конституция, — говорит Достоевский, — есть взаимная любовь Монарха к народу и народа к Монарху» (к Майкову, № 302). Гражданские свободы, свободу совести, свободу мысли, свободу печати, как подробно рассказано уже об этом, Достоевский во все периоды своей жизни любил и отстаивал. Земское и городское самоуправление он ценил высоко и считал их соотвествующими духу русского народа. В записных тетрадях, подготовляя роман «Бесы» и обдумывая образ Ставрогина (сначала под именем «князя»), Достоевский писал и, без сомнения, выражал при этом свою мысль: «если реформа, самоуправление, то уж поставь ее ясно, твердо, не колеблясь и веря в силу нации»; «немецкое начало, администрация, хочет коренную русскую форму, т. е. самоуправление, к рукам прибрать». Далее одно из действующих лиц поясняет, имея ввиду эти мысли «князя»: «любопытно, что он так глубоко мог понять сущность Руси, когда объяснял ее и воспламенял этим Шатова».[1])

Находя в русском народе «всеобщее демократическое настроение», Достоевский, без сомнения, приветствовал бы и установлениие политической демо-

---

[1]) Записные тетради Достоевского, 1935, стр. 297 и 317.

кратии в форме демократической монархии, если бы надеялся, что политическую свободу в России могут действительно использовать и низшие слои народа в духе своих идеалов. В последний год своей жизни, когда шли толки о созыве Земского собора, он рекомендовал спросить «серые зипуны» о их нуждах и даже говорил об ответственности министров перед Земским собором.

Место России в Европе и международная политика ее особенно интересовали Достоевского. Мысль, что нравственные принципы должны руководить только поведением частных лиц, но не государства, возмущала его. Осуждая поведение таких дипломатов, как Меттерних, Достоевский говорит: «политика чести и бескорыстия есть не только высшая, но, может быть, и самая выгодная политика для великой нации, именно потому, что она великая» («Дн. Пис.», 1876, июль-авг.). Россия именно и ведет себя, как великая нация. «Россия, — говорит Достоевский, — никогда не умела производить настоящих своих собственных Меттернихов и Биконсфильдов, напротив, все время своей европейской жизни она жила не для себя, а для чужих, именно для общечеловеческих интересов». Бескорыстие ее часто напоминает рыцарскую природу Дон-Кихота. «В Европе кричат о «русских захватах, о русском коварстве», но единственно лишь, чтобы напугать свою толпу, когда надо, а сами крикуны отнюдь тому не верят, да и никогда не верили. Напротив, их смущает теперь и страшит в образе России скорее нечто правдивое, нечто слишком уж бескорыстное, честное, гнушающееся и захватом и взяткой. Они предчувствуют, что подкупить ее невозможно и никакой политической выгодой не завлечь ее в корыстное или насильственное дело» (1877, февр.).

Недавно появилась брошюра проф. Спекторского «Принципы европейской политики России в XIX и XX веках».[1]) В ней проф. Спекторский, опираясь на мно-

---

[1]) Изд. Русской Матицы, Любляна, 1936.

жество фактов, доказывает, что Россия руководилась преимущественно политикою принципов, тогда как западные государства вели политику интересов. «Принципами европейской политики России было спасение погибающих, верность договорам и союзникам и солидарный мир» (13).

Могут возразить, что Россия при самодержавии вела бескорыстную политику не по воле народа, а по приказанию своих государей, например, Александра I, Николая I, Александра II. Многими фактами можно доказать, что это не верно, и что бескорыстная политика соответствовала духу самого русского народа. Так, после наводнения в Петербурге, 7 ноября 1824 г., в народе шли толки, что это бедствие есть возмездие за грех неоказания помощи единоверцам грекам, восставшим против турецкого ига. Русско-турецкая война 1877-78 гг., имевшая целью защиту православных славян, была поддержана сочувственным движением широких народных масс.

Петровскую реформу, несмотря на опасности и временные уклонения в сторону обезличения, Достоевский высоко ценит за то, что она освободила Россию от «замкнутости»; следствием ее «явилось расширение взгляда беспримерное» и такое приобщение к Европе, благодаря которому мы сознали «всемирное назначение наше, личность и роль нашу в человечестве, и не могли не сознать, что назначение и роль эта не похожи на таковые же у других народов, ибо там каждая народная личность живет единственно для себя и в себя, а мы начнем теперь, когда пришло время, именно с того, что станем всем слугами, для всеобщего примирения». Вступив в европейскую жизнь, Россия получает возможность «деятельного приложения нашей драгоценности, нашего православия, к всеслужению человечеству» («Дн. Пис.» 1876, июнь). Первым шагом на этом пути должно быть решение Восточного и Славянского вопросов, которые в понимании Достоевского весьма сближаются друг с другом. В самом деле, значение проливов для

экономической жизни России и для обороны черноморского побережья известно Достоевскому, но не это интересует его. «Золотой Рог и Константинополь — все это будет наше, — говорит Достоевский, но не для захвата и не для насилия». Требовать Константинополя от Европы, Россия, думает Достоевский, имеет «нравственное право», «как предводительница Православия, как покровительница и охранительница его» («Дн. Пис.», 1876, июнь, дек; 1877 март, I).

Утвердившись в Константинополе и освободив болгар и сербов от турецкого ига, Россия, надеется Достоевский, положит начало «всеединению славян» «ради вселужения человечеству» (1876 июнь). Он знает, что Западная Европа будет всеми силами противиться панславизму, опасаясь усиления России. Даже в самой России, в статье профессора Грановского, Достоевский нашел мысль, что внимание России к судьбе южных славян обусловлено не идеальными мотивами, а соображениями практической выгоды и стремлением к усилению. Борясь с этою мыслью Грановского, Достоевский мимоходом признается, что его он имел ввиду, когда в образе Степана Трофимовича Верховенского обрисовал русского либерала, осмеивая его, но вместе с тем любя и уважая. В утешение людям, боящимся усиления России, Достоевский говорит, что для самой России дело освобождения славян будет источником «только возни и хлопот» (1876 июль-авг.). Он предвидит, что «не будет у России, и никогда еще не было, таких ненавистников, завистников, клеветников и даже явных врагов, как все эти славянские племена, чуть только их Россия освободит, а Европа согласится признать их освобожденными». Произойдет это «не по низкому неблагодарному будто бы характеру славян, совсем нет, — у них характер в этом смысле как у всех, — а потому, что т а к и е в е щ и на свете иначе и происходить не могут». «Начнут они непременно с того, что внутри себя, если не прямо вслух, объявят себе и убедят себя в том, что России они не обязаны ни малейшею благодарностью, напротив, что от властолюбия Рос-

сии они едва спаслись при заключении мира вмешательством европейского концерта». «Они будут заискивать перед европейскими государствами», будут говорить, что «они племена образованные, способные к самой высшей европейской культуре, тогда как Россия страна варварская, мрачный северный колосс, даже не чистой славянской крови, гонитель и ненавистник европейской цивилизации». «Между собою эти землицы будут вечно ссориться, вечно друг другу завидовать и друг против друга интриговать» (1877 ноябрь). Поэтому «без единящего огромного своего центра России — не бывать славянскому согласию, да и не сохраниться без России славянам, исчезнуть славянам с лица земли вовсе, — как бы там ни мечтали люди сербской интеллигенции, или там разные цивилизованные по-европейски чехи...» (там же, февр.).

Несмотря на все эти печальные пророчества, Достоевский любит славян и считает долгом России бескорыстно бороться за свободу их. «В теперешней же войне, — говорит он, — освободив славянские земли, мы не приобретем из них себе ни клочка (как мечтает уже Австрия для себя), а, напротив, будем надзирать за их же взаимным согласием и оборонять их свободу и самостоятельность хотя бы от всей Европы» (апр.). Он надеется, что освобожденные славяне после вековой, может быть, розни, поймут, наконец, бескорыстие России и образуют с нею федеративное государство, в котором каждый член получит «как можно более политической свободы». Достоевский мечтает, что «к такому союзу могли бы примкнуть наконец и когда-нибудь даже и не православные европейские славяне» (1876, июнь).

Говоря о всеславянской федерации, Достоевский, очевидно, имеет ввиду труд Н. Я. Данилевского «Россия и Европа». Данилевский задается целью доказать, что объединенные славяне внесут в исторический процесс новый вид культуры и осуществят новый культурно-исторический тип, который придет на сме-

ну романо-германскому культурно-историческому типу. Однако отличие Достоевского от идей Данилевского очень велико. Согласно Данилевскому, культурно-исторические типы так своеобразны, что почти не способны влиять друг на друга, и выработать общечеловеческую единую культуру невозможно. Наоборот, Достоевский не сходит с почвы христианского универсализма. «Мы первые объявили миру», — говорит он, «что не чрез подавление личностей иноплеменных нам национальностей хотим мы достигнуть собственного преуспеяния, а, напротив, видим его лишь в свободнейшем и самостоятельнейшем развитии всех других наций и в братском единении с ними, восполняясь одна другою, прививая к себе их органические особенности и уделяя им и от себя ветви для прививки, сообщаясь с ними душой и духом, учась у них и уча их, и так до тех пор, когда человечество, восполнясь мировым общением народов до всеобщего единства, как великое и великолепное древо, осенит собою счастливую землю» (1877, апр.).

Прекрасны мечты Достоевского о всеобщем братстве народов и мирном развитии культуры. Говоря о России, он постоянно подчеркивает ее бескорыстие и нежелание ее производить хищнические захваты чужих земель. Обстоятельные доказательства того, что Россия, создавая громадную империю, никогда не убивала никакой сложившейся национальной личности, он имел перед собою в книге Данилевского «Россия и Европа». К сожалению, однако, нельзя закрыть глаза на то, что славянский и русский мессианизм соблазнил Достоевского к утверждению, будто захват Константинополя Россиею был бы нравственно оправдан. Он упускает из виду, что охрана Православия и защита экономических и стратегических интересов России может быть достигнута без отнятия Константинополя у турок, путем мирного соглашения с Турциею и другими государствами.

Скажу, кстати, мимоходом несколько слов об отношении Достоевского к войне. Христианство, как

православие так и католичество, считая войну злом, признает, однако, что есть другие виды зла, еще худшие, и потому допускает в борьбе с ними войну, например, для спасения народа, погибающего от насилий хищника-завоевателя. И Достоевский держится этого мнения, но уж слишком увлекается положительными сторонами войны: он говорит, что «долгий мир всегда родит жестокость, трусость и грубый, ожирелый эгоизм, а главное — умственный застой. В долгий мир жиреют лишь одни эксплуататоры народов». Накопив огромные богатства, эксплоататоры пресыщаются, начинают искать ненормальных наслаждений, рознь между богачами и бедняками усиливается, «теряется вера в братство людей». Из этого состояния общества возникают войны с корыстною целью, например, из-за новых рынков; такие войны «развращают и даже губят народы». Наоборот, «война из-за великодушной цели, из-за освобождения угнетенных, ради бескорыстной и святой идеи лечит душу, прогоняет позорную трусость и лень», укрепляет «сознанием самопожертвования», сознанием исполненного долга и солидарности всей нации (1877, апр. см. также письмо № 353).

Горячая любовь к России не мешала Достоевскому видеть недостатки ее государственного и общественного строя. Так, в «Бесах» он дал меткую сатиру на самовластие губернатора, который, не выслушав выборных от рабочих, пришедших жаловаться на мошенничество управляющего фабрикою, принял их за бунтовщиков и высек нескольких из них. Великолепно изображена в романе также нелепость и незаконность мер, которые принимал для борьбы с революционерами не только губернатор, но и подчиненный ему чиновник. Всякий «административный восторг» (словечко Степана Трофимовича) был отвратителен Достоевскому. Под конец своей жизни он писал в своих тетрадях, что наше общество не консервативно, потому, что «все у него отнято, до самой законной инициативы». «Все права русского человека — отрицательные. Дайте ему что́ положительного и

увидите, что он будет тоже консервативен». «Не консервативен он потому, что нечего охранять».[1])

4. Европа, Россия и русский народ

Достоевский возмущается тем, что западные европейцы не знают и не понимают России и русского народа, ненавидят Россию, боясь ее силы, считают русский народ варварским, лишенным гения.

Для нас, русских, наоборот, Западная Европа — «страна святых чудес». Эти слова славянофила Хомякова Достоевский повторяет много раз. Приведя их в статье о кончине Жорж-Занд, Достоевский говорит: «У нас — русских, две родины: наша Русь и Европа, даже и в том случае, если мы называемся славянофилами» (Дн. Пис.», 1876 июнь). «Знаете ли вы, как дороги нам эти «чудеса» и как любим и чтим, более чем братски любим и чтим мы великие племена, населяющие ее и все великое и прекрасное совершенное ими. Знаете ли, до каких слез и сжатий сердца мучают и волнуют нас судьбы этой дорогой и родной нам страны?» (1877 июль-авг.). «Всякий европейский поэт, мыслитель, филантроп, кроме земли своей, из всего мира наиболее и наироднее бывает понят и принят всегда в России». Достоевский называет при этом Шекспира, Байрона, Вальтер Скотта, Диккенса. Что же касается Шиллера, он «в душу русскую всосался, клеймо в ней оставил, почти период в истории нашего развития обозначил. Это русское отношение к всемирной литературе есть явление, почти не повторявшееся в других народах в такой степени, во всю всемирную историю, и если это свойство есть действительно наша национальная русская особенность, — то какой обидчивый патриотизм, какой шовинизм был бы в праве сказать что-либо против этого явления и не захотел напротив, заметить

---

[1]) Биография, письма и зам. из зап. кн. Ф. Достоевского, 1883, стр. 357.

в нем прежде всего самого широко-обещающего и самого пророческого факта в гаданиях о нашем будущем» (1876 июнь). И в самом деле, замечу я, эта «всеоткрытость» русского духа есть признак высокой одаренности, которая дала уже замечательный плод: в художественной литературе русской явились в XIX веке три первоклассных гения — Пушкин, Достоевский, Лев Толстой.

Образованный русский в большинстве случаев любит все великие творения духовной культуры, созданные Западною Европою; борьбу ее за усовершенствование государственного строя и достижение социальной справедливости он обыкновенно, даже слишком идеализирует, усматривая в ней только возвышенные мотивы. Тем более горькое чувство вызывает в таком русском идеалисте подмеченные им при более близком знакомстве недостатки Европы. После первой поездки на Запад, совершенной в 1862 г., Достоевский писал в статье «Зимние заметки о летних впечатлениях», что его поражает «буржуазность» западных европейцев («накопить деньги, завести как можно больше вещей»); очень огорчен был он тем, что «свобода, равенство и братство» оказались весьма далекими от подлинного осуществления.

После многолетнего пребывания заграницею Достоевский еще более разочаровался в современной ему Европе. Его поразила «замкнутость» в себе западных народов: англичанин хочет быть только англичанином, француз — только французом (1876 июль-авг.; «Время», янв.). «Обособление» западных народов делает их в случае спора непримиримыми: «уступить друг другу не хотят ничего и скорее умрут, чем уступят» (1876, март). Поэтому русский, увлекшийся выставленным Западною Европою идеалом выработки общечеловеческой культуры и искренне принявший эту задачу к сердцу, стал более европейцем, чем европейцы. Эту мысль Достоевский прекрасно выразил в приведенных ныше речах Версилова.

Достоевский любит говорить о всеоткрытости

русского духа, о способности его перевоплощаться в дух других наций, о его любви к другим народам. Но сам он, могут задать вопрос, обладал ли этими свойствами? Почему он в своих романах выставляет иностранцев, обыкновенно, в очень непривлекательном виде? Вспомнив, например, как зло изобразил он в «Братьях Карамазовых» поляков пана Муссяловича и пана Врублевского или в «Игроке» маркиза Де-Грие. Этой темы я коснусь лишь слегка. Множеством фактов из жизни и творчества Достоевского можно доказать, что Западная Европа для него действительно «страна святых чудес». Он понимал и любил все великие проявления духовной жизни Западной Европы. Но художественно изобразить значительную личность западного европейца в духе своего реализма он не мог вследствие недостатка опыта. Если бы он родился и жил в католической Франции, он мог бы, вместо старца Зосимы, дать образ святого вроде монсиньора Бьенвеню в романе В. Гюго Les Miserables, произведении, которое Достоевский особенно любил и много раз перечитывал. Оставаясь в области хорошо знакомого, Достоевский вводит в свои романы иностранцев только на второстепенные роли, где можно ограничиться поверхностною обрисовкою. Он говорит и о добрых качествах их, например, доктора Герценштубе в «Братьях Карамазовых», но чаще изображает отрицательные черты. Вспомним однако, что и в художественном изображении русских людей Достоевский больше дает ярких картин зла, чем добра; поэтому нельзя говорить о несправедливом отношении его к иностранцам. О грандиозных проявлениях зла у русских героев Достоевского подробно было сказано в главе «Личность в художественном творчестве Достоевского». Что же касается второстепенных лиц, Достоевский часто пользуется ими, чтобы беспощадно и язвительно осмеять некоторые типичные недостатки русских людей. Вспомним, например, в «Идиоте» сцену появления у князя Мышкина компании нигилистов, требовавших, чтобы князь Мышкин отдал Бурдовскому

часть наследства Павлищева. Великолепно также изображение бестолковщины, часто встречающейся в разных видах в русском обществе; в романе «Бесы», например, рассказано, как гости собравшиеся у Вергинского, подняли вопрос, происходит ли у них простая беседа или заседание; они хотели решить этот вопрос голосованием, но несколько попыток голосования ни к чему не привели вследствие невнимательности одних участников собрания и непонятливости других.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

СОЦИАЛИЗМ

«Я никогда не мог понять мысли, — говорит Достоевский, — что лишь одна десятая доля людей должна получать высшее развитие, а остальные девять десятых должны лишь послужить к тому материалом и средством, а сами оставаться во мраке. Я не хочу мыслить и жить иначе, как с верой, что все наши девяносто миллионов русских (или сколько их там народится) будут все когда-нибудь образованы, очеловечены и счастливы» («Дн. Пис.», 1876 янв.). В записных тетрадях Достоевского много раз повторяется заметка об этих несчастных девяти десятых человечества. С молодых лет и до конца жизни его волновала мысль о социальной справедливости, о необходимости обеспечить каждому человеку средства для развития духовной жизни, об охране достоинства человеческой личности, о защите от произвола.

В своих романах Достоевский много говорит о ранах, наносимых душе человека обидами вследствие социального и имущественного неравенства. В «Дневнике Писателя» он много пишет о жестокой силе капитала, об изнуренном нищетою и трудом пролетариате и т. п. Долинин говорит, что Достоевский «мечтает как истый толстовец о достижении гармонии на земле путем любви», а сам «классовую борьбу разжигает в каждой строчке своей, как только заговорит об угнетенных в прошлом и настоящем, на Западе и в России».[1])

[1]) Долинин. К истории создания «Братьев Карамазовых», стр. 33. В сборнике «Ф. М. Достоевский». Под ред. Долинина. Акад. Наук СССР. Литерат. архив, 1935.

Самое влиятельное движение в XIX в. и до наших дней, надеющееся осуществить социальную справедливость в полной мере, есть социализм. Отношение Достоевского к социализму и будет предметом настоящей главы.

Достоевский сам был участником социалистического движения, как член кружка Петрашевского, едва не подвергнувшийся смертной казни и перенесший восьмилетнюю каторгу и ссылку. По мере того, как Достоевский созревал духовно, в нем все более развивалась ненависть к тому виду социализма, который наиболее распространен со второй половины XIX века вплоть до наших дней, именно к революционному атеистическому социализму, опирающемуся на материалистическое миропонимание, не обоснованному нравственно и религиозно. Для Достоевского верховною ценностью была индивидуальная человеческая личность и свободное духовное развитие ее. А материалистический социализм сосредоточивает свое внимание на материальных благах, не ценит индивидуальной личности и не дорожит свободою духовной жизни. Об отрицательном отношении Достоевского к этим чертам материалистического социализма было уже много сказано в предыдущих главах. Теперь остается дополнить сказанное немногими штрихами.

Духовный строй буржуа и социалиста-материалиста, согласно Достоевскому, однороден: и тот, и другой ценит выше всего материальные блага. «Нынешний социализм, — пишет Достоевский, — в Европе, да и у нас, везде устраняет Христа и хлопочет прежде всего о хлебе, призывает науку и утверждает, что причиною всех бедствий человеческих одно — нищета, борьба за существование, «среда заела». Эти социалисты «по моему примечанию, в ожидании будущего устройства общества без личной ответственности, покамест страшно любят деньги и ценят их даже чрезмерно, но именно по идее, которую им придают» (замечательное письмо к В. А. Алексе-

еву о трех искушениях Христа диаволом, 7.VI.1876, № 550).

Прежде была в социализме нравственная постановка вопроса: «были фурьеристы и кабетисты, были споры и дебаты об разных весьма тонких вещах. Но теперь предводители пролетариата все это до времени устранили» и борьба руководится лозунгом: Ote toi de là que je m'y mette. (убирайся, а я на твое место). Любые средства считаются при этом дозволенными: коноводы материалистического социализма говорят, что «не считают их, буржуазию, способными стать братьями народу, а потому то и идут на них просто силой, из братства их исключают вовсе: «братство-де образуется потом, из пролетариев, а вы — вы сто миллионов обреченных к истреблению голов, и только. С вами покончено, для счастья человечества». Другие из коноводов прямо уже говорят, что братства никакого им и не надо, что христианство бредни и что будущее человечество устроится на основаниях научных» («Дн. Пис.», 1877 февр.).

Если нравственные основы построения общества отвергнуты, то и социальное единство окажется неосуществимым. «Чем соедините вы людей, — спрашивает Достоевский, отвечая Градовскому на его статью, содержащую критику Пушкинской речи, — для достижения ваших гражданских целей, если нет у вас основы в первоначальной великой идее нравственной»? Эту первоначальную великую идею Достоевский тотчас же и указывает: все нравственные принципы, говорит он, «основаны на идее личного абсолютного самосовершенствования впереди, в идеале, ибо оно несет в себе всё, все стремления, все жажды, а, стало быть, из него же исходят и все ваши гражданские идеалы. Попробуйте-ка соединить людей в гражданское общество с одной только целью «спасти животишки». Ничего не получите кроме нравственной формулы: Chacun pour soi et Dieu pour tous. С такой формулой никакое гражданское учреждение долго не проживет» (1880 авг.). Наоборот, в краткой формуле Достоевского заключается вся сущность христи-

а н с к о г о миропонимания. Христианский идеал личного а б с о л ю т н о г о самосовершенствования ведет к Царству Божию, в котором каждый член любит Бога больше себя и всех сотворенных Богом лиц, как себя. Поведение бывает правильным лишь настолько, насколько оно сознательно или инстинктивно руководится такою любовью, с которою тесно связана также и любовь к неличным абсолютным ценностям — к истине, к красоте. Не только личные индивидуальные отношения, но также и социальные связи, всякая социальная иерархия, всякое социальное подчинение и командование, добросовестно исполняемые, в конечном итоге должны восходить к идеалу абсолютного добра, с Богом во главе. Наивно, но правильно высказал эту мысль седой капитан, воскликнувший, слушая рассуждения атеистов: «Если Бога нет, то какой же я после того капитан!» («Бесы»). В русской философской литературе мысль о религиозной основе социальной жизни особенно хорошо выработана в «Оправдании добра» Вл. Соловьева и в книге С. Франка «Духовные основы общества».

Социалисты-атеисты, отвергнув идею бескорыстного нравственного долга, считая единственным мотивом поведения человека стремление к своей пользе и самосохранению, требуют в то же время, чтобы гражданин будущего общества отказался «от права собственности, от семейства и от свободы»; «устроить так человека можно только страшным насилием и поставив над ним страшное шпионство и беспрерывный контроль самой деспотической власти» («Дн. Пис.» 1877 февр.). В обществе, лишенном духовного идеала, люди таковы, что «дай им хлеб и они от скуки станут, пожалуй, врагами друг другу» («Письма», № 550). «Никогда не сумеют они разделиться между собою», — говорит Великий Инквизитор, и самые хлебы, добытые ими, будут в руках их обращаться в камни.

Замысел построить общество без нравственного обоснования, опираясь только на науку и на мнимо научные аксиомы вроде «борьбы за существование»,

Достоевский сравнивает с построением Вавилонской башни; пытаясь устроить нечто вроде муравейника, люди не создадут богатств, наоборот, они придут к такому разорению, которое закончится антропофагиею (1877, ноябрь). В «Бесах» Шигалев выработал программу муравейного строя: «выходя из безграничной свободы, я заключаю, — говорит он, — безграничным деспотизмом». Петр Верховенский рассказывает, что «у него каждый член общества смотрит один за другим и обязан доносить». «Все рабы и в рабстве равны. В крайних случаях клевета и убийство, а, главное, равенство». Шигалевщина казалась шаржем, созданным ненавистью Достоевского к атеистическому социализму. Теперь, однако, приходится признать, что большевистская революция осуществила шигалевщину и даже, пожалуй, перещеголяла ее. В большевистском социализме шпионство доведено до того, что зачастую родители и дети не доверяют друг другу. Большевистская деспотия более многостороння и придирчива, чем деспотия какого-нибудь негритянского царька. Клевета и убийства применяются в самых широких размерах. В большевистском строе нет ни малейшей свободы совести (для учителя нет даже свободы молчания о религиозных вопросах), нет никакой свободы мысли, свободы печати, нет правовых гарантий, защищающих личность от произвола; эксплоатация трудящихся государством доведена до такой степени, о какой и не снилось капиталисту в буржуазном строе.

Достоевский настойчиво повторяет, что революционный атеистический социализм приведет к такому разрушению, которое вызовет антропофагию. Это пророчество его исполнилось буквально: в СССР по крайней мере два раза были периоды людоедства, в 1920-21 гг. вследствие голода, вызванного «военным коммунизмом», и в 1933 г. вследствие голода, вызванного стремительным переходом от единоличного сельского хозяйства к колхозам. Потрясающую картину случаев людоедства можно найти в худо-

жественной советской литературе, например, в рассказе В. Иванова «Полая Арапия».[1])

Достоевский ясно представлял себе, какими путями наверное нельзя прийти к установлению социальной справедливости, но положительного определенного идеала общественного строя он и сам не разработал, и от других мыслителей не усвоил. В 1849 г. на допросе Достоевский показывал, что социалистические «системы», также и система Фурье, его не удовлетворяют, но при этом он заявил, что считает идеи социализма, при условии мирного осуществления их, «святыми и нравственными и, главное, общечеловеческими, будущим законом всего без исключения человечества».[2]) Такое убеждение Достоевский, повидимому, сохранил до конца дней своих. Это ясно видно из его статьи по поводу кончины Жорж-Занд, в 1876 г. Достоевский с глубоким чувством, проникновенно говорит о социализме Жорж-Занд, стремящемся обеспечить духовную свободу личности и обоснованном на нравственных началах, «а не на муравьиной необходимости» (1876, июнь). Но в эту пору своей жизни Достоевский требовал, чтобы общественный строй определенно опирался на заветы Христа. Он писал В. А. Алексееву в июне 1876 г: «Христос знал, что одним хлебом не оживишь человека. Если при том не будет жизни духовной, идеала Красоты, то затоскует человек, умрет, с ума сойдет, убьет себя, или пустится в языческие фантазии. А так как Христос в Себе и в Слове своем нес идеал Красоты, то и решил: лучше вселить в души идеал Красоты; имея его в душе, все станут один другому братьями и тогда, конечно, работая друг на друга, будут и богаты» (№ 550).

Достоевский, повидимому, был сторонником своего рода «христианского социализма», но об экономической и правовой структуре его он не говорит

---

[1]) В альманахе «Пчелы», изд. Эпоха, Петербург-Берлин, 1923.

[2]) Н. Бельчиков. Показания Ф. М. Достоевского по делу петрашевцев. «Кр. Архив» XLV, 1931, стр. 132.

ничего определенного. Есть у него только одно мистически-экономическое положение, сообщенное им от имени какого-то своего собеседника «парадоксалиста» и, очевидно, одобряемое им. «Родиться и всходить нация, в огромном большинстве своем, должна на земле, на почве, на которой хлеб и деревья растут». «В земле, в почве есть нечто сакраментальное. Если хотите переродить человечество к лучшему, почти что из зверей поделать людей, то наделите их землею — и достигнете цели. По крайней мере у нас земля и община». Говоря о Франции, парадоксалист конкретно поясняет свою мысль: «по-моему, работай на фабрике: фабрика тоже дело законное и родится всегда подле возделанной уже земли: в том ее и закон. Но пусть каждый фабричный работник знает, что у него где-то там есть сад, под золотым солнцем и виноградниками, собственный или, вернее, общинный сад, и что в том саду живет и его жена, славная баба, — не с мостовой, — которая любит его и ждет; с женою — его дети, которые играют в лошадки и все знают своего отца». «Вот он туда и будет заработанные деньги носить, а не пропивать в кабаке с самкой, найденной на мостовой». «Пусть он знает, по крайней мере, что там его дети с землей растут, с деревьями, с перепелками, которых ловят, учатся в школе, а школа в поле, и что сам он, наработавшись на своем веку, все-таки, придет туда отдохнуть, а потом и умереть». Основы для развития такого строя он находил в России. У русского фабричного рабочего сохраняется еще связь с деревнею, и у русского крестьянства есть сельская община («Дн. Пис.», 1876 июль-авг.).

Любовь к сельской общине у русских народников была, как известно, связана с мечтою, что привычка к общинному замлевладению облегчит для русского народа осуществление социализма. Мечта эта вряд ли была основательная, потому что земля в сельской общине делилась на участки, которые обрабатывались каждою семьею индивидуально. В настоящее время при большевистском режиме переход от индивидуального труда семьи над отведенным ей в пользование

участком земли к коллективному труду колхозников на общих полях колхоза совершается крайне болезненно.

Кроме мыслей о связи каждого человека с землею, у Достоевского есть много соображений о справедливом общественном строе, но все они касаются лишь нравственных и религиозных условий возникновения и сохранения такого строя, а о самой структуре его не дают сведений.

На Западе, говорит Достоевский в своих «Зимних заметках о летних впечатлениях», провозглашены свобода, равенство и братство, как принципы, на которых должна строиться жизнь. Но там, где властвует буржуазия, свобода есть у того, кто имеет миллион: он делает, что ему угодно; а у кого нет миллиона, с тем делают, что угодно. Такую критику свободы в буржуазном строе высказывают на разные лады марксисты и особенно большевики. И Достоевский признает, что в капиталистическом строе свобода, предоставляемая гражданину законом, остается без возможности реализации ее у тех слоев населения, которые не имеют материальных средств, чтобы воспользоваться ею.

Равенство, о котором заботятся люди в современном обществе, Достоевский характеризует, как завистливое: оно состоит в желании унизить того, у кого есть духовное превосходство («Дн. Пис.», 1877 февр.). Что же касается братства, вместо него, Достоевский находит повсюду лишь борьбу за свою равноценность, тогда как подлинное братство существует там, где я жертвует собою для общества, а общество само отдает все права человеку («Зимн. зам.»). Такое подлинное братство существует там, где достигнута прежде всего внутренняя свобода путем преодоления своей воли и благородное равенство, свободное от зависти к чужим духовным дарам. В обществе, руководящемся такими принципами, нет необходимости пожертвовать свое имущество на общую пользу, тем более, что отказ даже и всех богатых людей от собственности был бы

«лишь каплею в море» и не уничтожил бы нищеты. Надо «делать то, что велит сердце». Если сердце «велит отдать имение — отдайте», но не надо при этом «переряживания» в зипуны, не надо «опрощения»; «лучше мужика вознести до вашей осложненности». «Обязательна и важна лишь решимость ваша делать все ради деятельной любви». «Надобно заботиться больше о свете, о науке и об усилении любви. Тогда богатство будет расти в самом деле, и богатство настоящее». Такое решение социального вопроса Достоевский называет русским («Дн. Пис.», 1877 февр.): оно основано на христианском идеале жизни, а дух русского народа, выработавшего русское православие, Достоевский считает христианским по преимуществу.

Познакомившись в Пушкинской речи Достоевского с подобными мыслями его об условиях решения социального вопроса, проф. Градовский написал критическую статью, в которой говорит, что у Достоевского есть «мощная проповедь личной нравственности, но нет и намека на идеалы общественные». Иными словами, Градовский понял Достоевского, как сторонника мысли, что нужно только «личное совершенствование в духе христианской любви», а формы общественного строя безразличны, потому что добрые, любвеобильные люди наполнят всякую форму добрым содержанием. Такая односторонняя социальная философия существует. В этой области есть два противоположные учения. Согласно одному, все недостатки человека, пороки, преступления, обусловлены несовершенством социального строя; стоит усовершенствовать общественный строй и поведение человека станет добрым. Согласно другому учению, наоборот, правильное поведение и в индивидуальных, и в общественных отношениях зависит только от личной нравственности, а формы общественного порядка безразличны. Достоевский резко отвергал первую из этих односторонностей и Градовский полагает, что он является представителем противоположного ей, тоже одностороннего учения. Вл.

Соловьев назвал эту односторонность «отвлеченным субъективизмом в нравственности». В «Оправдании добра» он ясно и убедительно доказывает (в гл. XII), что субъективного добра не достаточно и что в дополнение к нему необходимо «собирательное воплощение» добра, состоящее в усовершенствовании общественного строя, так что человеческое общество становится «организованною нравственностью». Государство никогда не состоит из одних только добрых людей и потому необходимо организовать такой общественный строй, который содействовал бы ограничению зла и осуществлению добра.

Достоевский, как и Пушкин, поражает не только силою своего художественного творчества, но и силою своего ума. Поэтому трудно допустить, чтобы он впал в такую грубую односторонность, как «отвлеченный субъективизм». И в самом деле, он возмутился критикою Градовского и написал ему в «Дневнике Писателя» ответ, в котором старался доказать, что он свободен от приписанной ему односторонности. Тем не менее, и в наше время Достоевского нередко истолковывают, как сторонника «отвлеченного субъективизма». Разберемся подробно в этом вопросе.

Отвечая Градовскому, Достоевский говорит ясно, что религиозно-нравственные идеи и связанные с ними личное совершенствование служат исходным пунктом для искания соответствующей им организации общества: благодаря им люди начинают искать, «как бы им так устроиться, чтобы сохранить полученную драгоценность, не потеряв из нее ничего, как бы отыскать такую гражданскую формулу совместного жития, которая именно помогла бы им выдвинуть на весь мир в самой полной ее славе ту нравственную драгоценность, которую они получили». Если же духовный идеал какой-либо национальности начинает «расшатываться и ослабевать» вместе с этим падает «и весь ее гражданский устав» (1880, авг.). Мало того, даже и при существовании хорошо организованных общественных форм, нравственно негод-

ные люди ухитряются в отдельных случаях найти способы обходить законы, искажать дух общественных форм, из чего, конечно, не следует, будто эти формы вовсе не имеют значения. Достоевский решается поэтому сказать, что личное совершенствование есть не «начало только всему», «но и продолжение всего и исход (там же). Как ни соблазнительно истолковывать эти слова в духе «отвлеченного субъективизма», нужно помнить; что они помещены в ответе Градовскому, где Достоевский снимает с себя упрек в односторонности, и этими словами только хочет выразить мысль, что «общественные и гражданские идеалы» связаны «органически с идеалами нравственными», что нельзя их разделить на «две половинки», оторванные друг от друга (там же).

Необходимость определенного идеала справедливой общественной организации Достоевский, следовательно, не отрицал. Без сомнения, он его имел или, вернее, искал. В каком направлении? Повидимому, как и в молодости, в направлении социализма, но не революционного и не атеистического, а христианского. Как уже сказано, он надеется, подобно народникам, что совершенный строй разовьется из русской сельской общины. Он считает необходимым, чтобы каждый рабочий, особенно жена его и дети, сохраняли связь с землею, имели сад, личный или «общинный». Дорожа особенно свободою, он уверен, что общественные идеалы, которые выработает Россия, исходя «из Христа и личного самосовершенствования» будут «либеральнее» европейских (там же).

Достоевский считает возможным сохранение и в будущем строе права частной собственности, повидимому, даже на землю и средства производства. Скажут, пожалуй: какой же это социализм? В ответ я напомню, что существуют попытки выработать идеал социалистического строя, в котором право частной собственности на средства производства было бы сохранено, но подвергнуто таким правовым ограничениям, благодаря которым хозяйство служило бы не целям личного обогащения, а нуждам общества и го-

сударства. Укажу, например, на труд проф. С. Гессена «Проблема правового социализма» («Соврем. Записки», 1924-28). Вряд ли следует сохранять слово «социализм» для обозначения такого сложного общественного строя, сочетающего в себе ценные, осуществимые стороны социалистического идеала с ценными сторонами индивидуального хозяйствования. Однако, не будем спорить о словах. Важно лишь то, что творческие усилия многих государств, Соединенных Штатов, Великобритании, идут в направлении выработки такого сложного общественного строя.

Присматриваясь к тому, как труден этот процесс выработки нового строя и каких специальных знаний, теоретических и практических, он требует, мы вполне понимаем, почему у Достоевского нет определенного учения о нем. Как религиозный мыслитель и моралист, он уверенно говорил о религиозно-нравственных условиях справедливого строя, но, как человек выдающегося ума, он отлично понимал, что вырабатывать конкретное учение о новом экономическом строе и его правовых формах — дело специалистов политико-экономов и практических общественных деятелей. К тому же в его время конкретизация этих проблем была и преждевременна. Лишь спустя пятьдесят лет после его смерти, благодаря чрезвычайному расцвету техники и рационализации производства, все уменьшающей численность необходимых для физического труда рабочих, выработка нового экономического строя стала настоятельно необходимою.

Мы рассмотрели в этой книге важнейшие художественные творения Достоевского и познакомились с мыслями его о главных вопросах миропонимания. Везде мы нашли у него в основе Христа и две заповеди Его, составляющие сущность христианства, — любовь к Богу больше, чем к себе, и любовь к ближним, как к себе. Поэтому миропонимание его подлинно можно назвать христианским.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Н. ЛОССКИЙ / ДОСТОЕВСКИЙ И ЕГО ХРИСТИАНСКОЕ МИРОПОНИМАНИЕ

Цена: $3.00

